XIX. Band 1933 Heft 1

IMAGO

Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie ihre Grenzgebiete und Anwendungen

Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung

Herausgegeben von

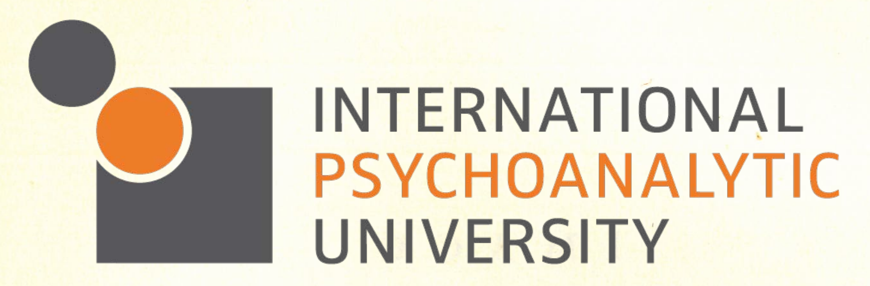
Sigm. Freud

Redigiert von **Ernst Kris** und **Robert Wälder**

IMAGO

XIX. BAND

1933


INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY
DIE PSYCHOANALYTISCHE HOCHSCHULE IN BERLIN

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYTISCHE PSYCHOLOGIE, IHRE GRENZGEBIETE UND ANWENDUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

ERNST KRIS UND ROBERT WÄLDER

XIX. BAND
(1933)

INTERNATIONALER
PSYCHOANALYTISCHER
VERLAG IN WIEN

*

Druck: Christoph Reisser's Söhne, Wien V

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYTISCHE PSYCHOLOGIE, IHRE GRENZGEBIETE UND ANWENDUNGEN

XIX. Band 1933 Heft 1

Mütterlichkeit und Sexualität[1]

Von

Helene Deutsch

Wien

Die uns bekannten Quellen der Sexualhemmung stammen aus dem Kastrationskomplex und dem Ödipuskomplex; das gilt für den Mann ebenso wie für das Weib. Das Wort „Sexualhemmung" soll hier den Zustand bezeichnen, der nicht mit neurotischen Symptombildungen einhergeht und der die erschwerte Sexualbefriedigung, beziehungsweise eine ganz gestörte oder eingeschränkte Liebesfähigkeit beinhaltet. Diese Hemmung kann verschiedene Grade und Formen annehmen, angefangen von völliger Unfähigkeit den Sexualtrieb zu befriedigen, ja ihn sogar überhaupt als bewußten Drang und als Sehnsucht zu empfinden, bis zu jenen Formen, in denen Empfindungs- und Befriedigungsmöglichkeit wohl vorhanden sind, aber nur unter bestimmten mehr oder weniger einengenden Bedingungen. Als Beispiel sei hier nur an die so häufige Bedingung des erniedrigten Objektes beim Manne erinnert.

Es liegt nicht im Plane dieser Arbeit, von verschiedenen Formen der weiblichen Frigidität zu sprechen. Diese deckt sich in ihren unbewußten Determinanten weitgehend mit der Impotenz des Mannes, hat ihre Quelle auch in den Schicksalen des Kastrations- und Ödipuskomplexes; ihr häufigstes Motiv ist der Protest gegen die weibliche passive Rolle, also jener Teil des weiblichen Kastrationskomplexes, den wir Männlichkeitskomplex nennen. Ich bin geneigt, die Tatsache der besonderen Verbreitung der Frigidität auf die masochistischen Strebungen der weiblichen Libido zurückzuführen. Die

[1] Aus einem Kurs über die seelische Entwicklung des Weibes. (Lehrinstitut der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung im Sommersemester 1932.)

Angst vor der masochistischen Befriedigung und die Möglichkeit ihrer sublimierenden Befriedigung in der Mütterlichkeit führt die weibliche Sexualität häufig von der normalen Befriedigungsform ab.[1]

Wenn sich diese Annahme als richtig erweisen sollte, so müßte man die Mütterlichkeit in eine feindliche Konkurrenz zur Sexualbefriedigung bringen und sich dadurch in Widerspruch zu anderweitigen vollkommen gesicherten Erfahrungen setzen. Wissen wir doch aus den Analysen neurotischer Frauen und Mädchen, wie sehr die neurotische Verleugnung der weiblich-libidinösen Einstellung gleichzeitig auch mit einer gestörten Bereitschaft zur Mutterschaft einhergeht. Ja, die Erfahrung lehrt uns immer wieder, wie häufig die Sterilität denselben Quellen wie die Frigidität entspringt und wir erleben oft mit großer Genugtuung, wie die analytische Kur die Konzeptionsbereitschaft ermöglicht und wie sich dann auch das vorher gestörte Sexualempfinden einstellt, wenn auch häufig erst später als die Konzeptionsbereitschaft.

Sexualbejahung und Mütterlichkeit fallen aber nicht immer zusammen; die Loslösung der beiden voneinander kann verschiedene Grade annehmen und zu Bedingungen im Liebesleben führen, denen wir einen neurotischen Charakter zusprechen müssen. Es gibt hier eine Parallele zur schon erwähnten Spaltung des Liebesleben beim Manne, zu jener Liebesbedingung, bei der das keusche, treue Weib als Sexualobjekt abgelehnt wird und nur das anrüchige, dirnenhafte Weib den Sexualreiz ausüben kann. Freud hat diesen Typus und seine verschiedenen Varianten beschrieben und seine Bedingtheit durch den Ödipuskomplex aufgedeckt. Aus dem Gegensatzpaar „Mutter“ und „Dirne“ wird durch das Tabugebot nur die Dirne als Sexualobjekt akzeptiert und die Mutter ausgeschlossen. Die Analyse deckt dann auf, daß diese im Bewußtsein vorgenommene Spaltung in tieferen Schichten des Unbewußten dadurch zu einer Einheit zusammenfällt, daß die Mutter selbst einmal der Untreue beschuldigt und durch die Entdeckung des sexuellen Geheimnisses entwertet wurde.

Diese Art der Spaltung beim Manne hat wohl eine Parallele im weiblichen Liebesleben, aber mit der Variante, daß hier dem eigenen Ich zukommt, was dort am Objekte vollzogen wird. Man ist dann „Mutter“ oder „Dirne“ und der ganze innere Konflikt stellt den Kampf zwischen den zwei scheinbar entgegengesetzten Strömungen dar, die auch hier letzten Endes in die Einheit der entwerteten Mutter zusammenfließen.

1) Vgl. H. Deutsch: Der feminine Masochismus und seine Beziehung zur Frigidität. Int. Ztschr. f. PsA., XVI, S. 172 ff., 1930.

Die Formel für diesen unbewußten Gedanken lautet etwa: „Meine Mutter wurde für mich durch die Aufdeckung ihrer Rolle als Sexualobjekt niedrig und schmutzig. Bin ich so wie die Mutter, d. h. identifiziere ich mich mit ihr, so bin ich genau so wie sie, schmutzig und niedrig, d. h. eine Dirne."

Aus dem Drang zur Identifizierung mit der Mutter sowie auch aus einer entgegengesetzten Tendenz, d. h. aus dem Nicht-so-wie-die-Mutter-sein-wollen, ergibt sich eine große Anzahl seelischer Konstellationen, die wir nun besprechen wollen.

Gehen wir zunächst von der präödipalen Mutterbeziehung und ihrer Bedeutung für das spätere Leben des Mädchens aus. Den Gedankengängen Freuds folgend, dürfen wir von einer Identifizierung mit der aktiven Mutter sprechen, die noch ganz außerhalb des Ödipuskomplexes steht. In dieser Identifizierung trachtet das Kind selbst die Mutterrolle zu übernehmen und schiebt dabei seine eigene Kindesrolle auf ein anderes Objekt, etwa auf ein jüngeres Geschwister, auf die Puppe oder auf einen Erwachsenen, der sich im Spiele zur Übernahme dieser Rolle bereit findet. In diesem Spiele läßt das Kind den anderen das erleiden und genießen, was es von der Mutter erlitten oder genossen hat, oder verrät seine unerfüllten Wünsche, indem es das phantasierte Kind das erleben läßt, was es selbst bei der Mutter entbehrt hat. Findet dieses Spiel dadurch seine Fortsetzung im späteren Leben, daß die ursprüngliche passive und aktive Rolle in der Mutter-Kind-Beziehung libidinös festgehalten wird, so verläuft es unter dem Bilde der Homosexualität. In den Analysen weiblicher Homosexueller kommt man immer auf die präödipalen libidinösen Komponenten der Mutter-Kind-Beziehung zurück, wenn man auch in der Regel — wenigstens bei den Fällen, die ich analysiert habe — finden kann, daß das an die Mutter so hartnäckig gebundene weibliche Wesen in der Kindheit einen regelrechten, manchmal sogar besonders stark ausgebildeten Ödipuskomplex entwickelt hatte. Meist sind es eben Schwierigkeiten, die sich aus dem Ödipuskomplex ergeben, die das kleine Mädchen zur Rückkehr in die präödipale Mutterbeziehung drängen.

Doch soll hier die weibliche Homosexualität nicht weiter erörtert werden;[1] es sei an dieser Stelle nur betont, daß sie eine der Formen ist, in der die präödipale Mutterbeziehung ihre Fortsetzung findet. Obwohl wir, wie oben erwähnt, auch hier die Rolle aufdecken können, die der Vater im libidi-

1) Vgl. H. Deutsch: Über die weibliche Homosexualität. Int. Ztschr. f. PsA., XVIII, S. 219 ff., 1932.

nösen Haushalt gespielt hat, so ist diese Situation letzten Endes eine sozusagen mannlose und die Rollenbesetzung in den libidinösen Beziehungen bezieht sich auf die Mutter und das Kind mit Verleugnung des Mannes.

Diese Verleugnung des Mannes kann verschiedene Quellen haben und zu verschiedenen Konsequenzen führen.

Unter den Identifizierungsmöglichkeiten mit der Mutter ist uns in der analytischen Arbeit die geläufigste die, die zur normalen weiblichen Einstellung führt. Das kleine Mädchen will so wie die Mutter vom Vater geliebt werden und wie die Mutter vom Vater ein Kind bekommen (passive Identifizierung). Das spätere Leben kann ihr eine volle Erfüllung dieses Wunsches unter der Voraussetzung bringen, daß sie das infantile Objekt, den Vater, zugunsten eines anderen Mannes aufgibt. Gelingt ihr dies nicht, so gerät sie in neurotische Schwierigkeiten, zu denen unter anderen auch Erschwerungen der Konzeption, der Schwangerschaft und des Gebärens gehören. Statt einer gelungenen Identifizierung mit der Mutter entwickelt sich im kleinen Mädchen ein gehässiges Rivalitätsverhältnis, dessen Folge schweres Schuldgefühl sein kann. Unter dem Drucke dieses Schuldgefühles verzichtet sie auch im späteren Leben auf die mütterliche Rolle, um sie durch Symptome zu ersetzen, die den Wunsch und seine Unerfüllbarkeit verraten. Einer anderen Entwicklungsmöglichkeit entspricht es, daß die Identifizierung mit der Mutter aufrecht erhalten, die Erzeugung des Kindes im Phantasieleben bejaht und nur das Eingreifen des Mannes verleugnet wird. Das Mädchen will Mutter werden und das Kind besitzen, aber in unbefleckter Empfängnis, von sich selbst, parthenogenetisch. Ich habe solche Wunschphantasien an anderer Stelle beschrieben,[1] doch habe ich zu jener Zeit nur eine Determinante dieser Phantasien, die aus dem Männlichkeitskomplex stammende, verstanden; ihre Formel lautet: „Ich besitze ein Kind aus mir selbst. Ich bin ihm Mutter und Vater. Ich brauche und will keinen Mann zur Zeugung meines Kindes.“ Diese Phantasie enthält, wie ich damals zu beweisen versuchte, Wunscherfüllungen nach mehreren Richtungen und verrät durch viele Determinanten die Einflüsse des Ödipuskomplexes, indem sie unter anderem dadurch der Entlastung des Schuldgefühles dient, daß sie die Herkunft des Kindes vom Vater ableugnet. Ihre wichtigste Komponente aber lautet: „Was der Mann tun kann, kann ich auch“, und setzt direkt an die Stelle des verlorengegangenen Penis eine andere Vergrößerung des körperlichen Ichs durch das selbst erzeugte Kind.

1) H. Deutsch: Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen. S. 33 ff. Int. PsA. Verlag, Wien 1925.

Was ich aber damals in der Auffassung dieser Phantasie vernachlässigt habe, möchte ich heute nachholen, denn es gehört zum Thema der Mutter-Kind-Beziehung. Unter diesem Gesichtspunkt wird diese Phantasie eine Variante der früher erwähnten Fortsetzung der Mutter-Kind-Beziehung in der Homosexualität sein. Der störende Mann soll aus dieser Beziehung ausgeschaltet werden und an dem in der Phantasie selbst geborenen Kind wird, wie einst im Puppenspiel, die aktive Rolle der Mutter in der Identifizierung fortgesetzt. Auch die ursprüngliche hohe Bewertung der Mutter aber lebt hier wieder auf. Diese Phantasie wird zur Expiation der Mutter verwendet; sie ist ein Gegenpartner der Dirnenphantasie und eine Variante des Familienromanes, und zwar jenes Teiles des Familienromanes, der besagt: „ich bin nicht meiner Mutter Kind, denn meine Mutter macht solche Sachen nicht". Auch in der parthenogenetischen Phantasie macht die Mutter „solche Sachen" nicht, sie hat das Kind nicht nur selbst geboren, sondern auch selbst erzeugt, im Gegensatz zum Familienroman, in dem die Mutter nicht geboren hat. Die parthenogenetische Phantasie entspricht jener Sehnsucht des männlichen und des weiblichen Kindes, aus der auch der Mythos von der unbefleckten Empfängnis entstanden ist. Beim Weibe handelt es sich hier also um die Identifizierung mit der unbefleckten Mutter, deren Mütterlichkeit im eigenen Ich fortgesetzt wird, aber unter Verleugnung der Sexualität, wie diese denn auch bei der Mutter verleugnet worden ist. So sehen wir hier wieder eine Möglichkeit im Weibe, die Mütterlichkeit zu bejahen, die Sexualität aber zu verleugnen.

Wir wollen nun zusammenfassend überblicken, auf welchen Wegen das Weib zur Bejahung der Mütterlichkeit unter gleichzeitiger Verleugnung der normalen Sexualität gelangen kann.

Der eine führt auf den Spuren der präödipalen Mutter-Kind-Beziehung weiter, die ganze in der Identifizierung mit der Mutter verankerte mütterliche Libido strömt einem gleichgeschlechtlichen Wesen zu und die Rolle des Mannes im libidinösen Haushalt wird zu Null reduziert.

Die zweite Entwicklungsmöglichkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß die starken, in der weiblichen Libido durchwegs vorherrschenden masochistischen Tendenzen so viel Befriedigung in der Mütterlichkeit, im Schicksal der „Mater dolorosa" finden, daß die Bedeutung der direkten Sexualbefriedigung dadurch zurücktritt.[1]

Die dritte Form der Mütterlichkeit ist die oben beschriebene, die parthenogenetische, in ihren verschiedenen Varianten. Auch diese letzte Kon-

1) Vgl. H. Deutsch: Der feminine Masochismus und seine Beziehung zur Frigidität. L. c.

stellation hat, wie paradox es auch klingen mag, starke Beziehungen zum Masochismus. Paradox deshalb, weil wir in ihr die starke Bedeutung des Männlichkeitskomplexes bereits kennen gelernt haben. Doch habe ich die Beobachtung gemacht, daß dort, wo das kleine Mädchen das Sexualerlebnis der Mutter besonders masochistisch auffaßt, auch die Verleugnung dieses mütterlichen Erlebnisses besonders stark einsetzt. In der Regel bewirkt es die besonders starke sadistische Komponente im Kinde selbst, daß der Koitus in diesem Sinne aufgefaßt wird. Das Erlebnis der Mutter ist dann ein besonders leidendes und die erniedrigte Situation der Mutter besonders erniedrigt. Nunmehr wird entweder die Identifizierung mit der Mutter abgelehnt, oder die Rolle der Mutter als Sexualobjekt wird nach dem oben beschriebenen Mechanismus verleugnet und das Mädchen identifiziert sich mit der unsexuellen Mutter. Ist der passiv-weibliche Wunsch des kleinen Mädchens besonders masochistisch geartet, so wird aus Angst vor der gefahrbringenden masochistischen Wunscherfüllung die Sexualität abgelehnt, der Wunsch des unsexuellen parthenogenetischen Kindes aber beibehalten.

Dieser von der Sexualität abgespaltenen Mütterlichkeit begegnen wir in den Neurosen ebenso häufig wie in der Schicksalsgestaltung. Wir begegnen ihr in den eingangs besprochenen Spaltungsphänomenen, in denen in ein und demselben Individuum wohl beide Tendenzen vorhanden sind, ohne aber eine Symbiose miteinander eingehen zu können. Dabei kann im bewußten Leben die eine oder die andere Komponente ganz vorherrschend sein und erst der Analyse gelingt es, die im Unbewußten verborgene zu entdecken. Was hier die mühevolle analytische Erfahrung aufzudecken vermag, hatte das intuitive Genie eines großen Künstlers erfaßt. Diese zwei entgegengesetzten Tendenzen der weiblichen Seele hatte Balzac in seinem Buche „Zwei Frauen" meisterhaft gezeichnet. Zwei Frauen schildern in einem Briefwechsel ihre Erlebnisse. Sie sind Repräsentanten gegensätzlicher Typen; beide aber entdecken in der Belauschung der eigenen Seele die verborgene Sehnsucht nach dem andern, dem entgegengesetzten; diese Sehnsucht legt Zeugenschaft dafür ab, daß das andere auch vorhanden, aber rudimentär und unterdrückt ist. Ja, es scheint, daß sich Balzac hier eines von Dichtern beliebten Mechanismus bedient, entgegengesetzte seelische Strömungen in zwei Gestalten zu zerlegen. Die beiden Frauen vertreten eigentlich eine Frau mit jenen gegensätzlichen Strömungen der weiblichen Seele, die auch dem normalen Seelenleben angehören. Erst das scharfe Überwiegen einer der beiden Komponenten führt zu Komplikationen und neurotischen Schwierigkeiten.

Baronin Louise de Macumère ist der Typus der Kurtisane, der Vestalin der Liebe, für die nur die heißen Leidenschaften der Erotik Lebenssinn enthalten. Ihre Freundin Renée de l'Estorade geht dagegen ganz in der Mutterschaft auf, auch in ihren Beziehungen zum Manne. Louise schreibt: *„Beide sind wir Frauen, ich die seligste aller Liebesgöttinen, Du die glücklichste der Mütter"* ... *„Es gibt nichts, was sich der Wollust der Liebe vergleichen ließe"* ... *„Du, meine Freundin, Du mußt mir die Mutterfreuden schildern, damit ich Mutter bin durch Dich"*.

Doch mitten drin in den Seeligkeiten der Liebeserlebnisse erhebt sich in ihrer Seele der Schrei: *„Eine kinderlose Frau ist eine Ungeheuerlichkeit, wir sind dazu geschaffen, Mütter zu sein"* ... *„Auch ich will mich opfern können, und ich versinke jetzt häufig in düstere Gedanken: soll mich niemals ein zartes Geschöpf Mutter rufen?"*

Doch dieser Schimmer der Mutterschaft erlischt bei Louise im Feuer der brennenden Liebeserlebnisse und sie selbst verbrennt in diesem Feuer, ohne je Weib im Sinne der Mutterschaft geworden zu sein.

Die mütterliche Madame de l'Estorade dagegen schreibt: *„Meine einzige Freude — und sie war himmlisch! — entsprang der Gewißheit, diesem armen Mann das Leben neu geschenkt zu haben, noch ehe ich es einem Kinde gab!"* (Also Mütterlichkeit auch in den Liebesbeziehungen zum Manne.)

Das ganze Gefühlsleben dieser Frau war von Mutterschaft und Sehnsucht nach dem Kinde erfüllt. In der Verleugnung der Sexualität kannte sie nie ein anderes Gefühl als das der Mütterlichkeit. Und doch schreibt sie ihrer erotischen Freundin: *„Den Liebesfreuden, den Wonnen der Leidenschaft, die ich ersehne und nur durch Dich fühle, den nächtlichen Posten auf dem Balkon im Schein der Sterne, den unbändigen Liebesergüssen und dem Begehren mußte ich entsagen."*

Wie in der erotischen Louise die Sehnsucht nach der Mütterlichkeit, so lauert in der tugendhaften Renée die Sehnsucht nach Liebeswonnen. Ja, sie verrät uns, daß trotz der asketischen Mutterschaft ein wütender Protest und Haß gegen das zu gebärende und neugeborene Kind entstehen kann; ein Haß, der in der Entsagung der erotischen Befriedigung, in der Einschränkung des eigenen auf die erotische Erfüllung wartenden Ichs seine Quellen hat. Die mütterliche Madame de l'Estorade trägt das Kind in ihrem Schoße und schreibt ihrer frivolen Freundin: *„Mich aber hat die Ehe zur Mutter gemacht, und nun kommt das Glück auch zu mir"* ... Aber bald nachher: *„Jeder spricht mir von dem Glück, Mutter zu werden! Ach, nur*

ich allein spüre nichts davon, und ich schäme mich fast, Dir die ganze Fühllosigkeit zu gestehen, in der ich mich befinde" . . . *„Ich möchte wissen, in welchem Augenblick das Mutterglück wirklich einsetzt? Lebwohl meine Glückliche, Du, in der ich wiedererstehe und genieße jene betörenden Liebeswonnen, Eifersucht um eines Blickes willen, heimliches Wort ins Ohr geflüstert . . ."*

Also die Eine leidenschaftssehnsüchtige Mutter, die Andere mutterschaftssehnsüchtige Vestalin der Liebe. Kein klinisches Beispiel könnte das Spaltungsphänomen Mütterlichkeit und Erotik einleuchtender und packender schildern als es der Dichter in diesen zwei entgegengesetzten und sich ergänzenden Typen gestaltet hat.

Natürlich weiß ich nicht, aus welchen Quellen die hartnäckige Mütterlichkeit der Madame de l'Estorade stammt, ob aus der Identifizierung mit der präödipalen Mutter oder aus der Identifizierung mit der späteren Mutter, deren Sexualität sie an sich zu verleugnen versucht.

Von meinen Patienten aber kann ich bestimmtere Aussagen machen. Sie waren in ihrer Verdrängung der Sexualität und in der Abspaltung der Mütterlichkeit radikaler. Madame de l'Estorade hatte — wenn auch sichtlich sexuell unempfindlich — doch Kinder geboren und ihre Mütterlichkeit an ihnen, ihren leiblichen Kindern, befriedigt. Die Frauen, von denen ich jetzt berichten will, bringen auch diese Lösung nicht zustande. Sie tragen ihre Mütterlichkeit anderen Objekten als den eigenen Kindern zu, den Kindern, die andere Frauen geboren haben, oder erwachsenen Personen, über die sie ihre mütterliche Obhut erstrecken; viele von ihnen wählen einen Beruf, in dem sie ihre Mütterlichkeit unterbringen.

Eine meiner Patientinnen, eine deutsche Hebamme, hatte diesen für ihre Gesellschaftsklasse sonderbaren Beruf erwählt, um jedesmal von neuem ein Kind zu bekommen, — viele, viele Kinder, — je schwächer und obhutbedürftiger, desto lieber. Bei ihr spielte die Entbindungsangst eine wichtige Rolle — sie mußte die Gefahrsituation der anderen Frau überlassen, um sich dann im Besitz des Kindes mit ihr zu identifizieren.

Sie war in ihrem Berufe von grenzenloser Opferbereitschaft, eine hochqualifizierte, wissende Entbinderin, und kam durch folgende sonderbare Schwierigkeiten, die sich im Beruf einstellten, in die Analyse: „Eine Entbindung ist im Gange" — war für sie ein Ruf zur Schlacht, zu der sie wie die alten Germanen mit einer großen Festlichkeit, allerdings in ihrem Innenleben, rüstete. Die Qualen der Entbindung, die die andere Frau durchmachte, waren für sie mit einem sonderbaren Gemisch von Angst und Freude verbunden. Der Moment der Austreibung des Kindes und das

Übernehmen des Neugeborenen in die erste Pflege bildeten für sie ein ekstatisches Glückserlebnis. Keine Arbeit war ihr zu viel, keine schlaflose Nacht erschöpfend. Nur eines konnte sie nicht ertragen: daß der Akt der Entbindung im Kreise ihrer Wirkung ohne sie vor sich gehe. Da diese Bedingung in einem Entbindungsheim nicht durchführbar war, verfiel sie in einen Zustand der Erregung und der Erschöpfung, der sie in die Analyse führte.

Schon die Symptome sprechen eine deutliche Sprache. Ihr Beruf sollte sie von einem schweren Schuldgefühl der Mutter gegenüber befreien und aus der ursprünglichen Tötungsphantasie, nach der die Mutter und das neugeborene Kind der Mutter sterben sollten, stammt der Rettungswunsch. In ihren Kindheitsphantasien standen das Sterben und das Gebären sehr nahe aneinander; hörte sie doch schon damals bei den zahlreichen Entbindungen der Mutter, die sie als Kind miterlebte, von Schmerzen und Gefahren. Daher bekam auch ihre ganze Auffassung der weiblichen Rolle im Sexualakt einen tief masochistischen Charakter. Ihre eigenen masochistischen Wünsche hatten sich in der Pubertät in schweren blutrünstigen Vergewaltigungsphantasien bewußt manifestiert. Die Erfüllung dieser Phantasien hätte für ihr Ich solche Gefahren bedeutet, daß sie auf ihre Sexualität vollkommen verzichtete und ihre Mütterlichkeit nur in der geschilderten Weise erleben konnte. So stand ihre Berufswahl im Dienste zweier Herren: ihres Schuldgefühls und ihres Masochismus, den sie durch Identifizierung befriedigte. Ich bewahre eine Photographie, in der sie acht neugeborene Kinder in ihren Armen hält — ein Sinnbild der Mütterlichkeit.

Ich habe viele im Berufsleben stehende Frauen in der Analyse kennengelernt, die ihre wärmste intensivste Mütterlichkeit im Berufe unterbringen konnten, die aber die gleichzeitige Verleugnung der Sexualität der Mutter und ihrer eigenen Sexualität verhinderte, selbst Mütter zu werden.

Ein Beispiel verirrter Mütterlichkeit möchte ich noch aus meiner Erfahrung anführen: vielleicht wäre Balzacs Louise, hätten wir sie als Patientin kennen gelernt, diesem Falle ähnlich gewesen. Es handelt sich um eine Patientin, die die Behandlung wegen Nymphomanie aufgesucht hat. Seit ihrem fünfzehnten Lebensjahr gab sie sich jedem hergelaufenen Burschen hin, immer unbefriedigt, unglücklich, aber sonderbarer Weise trotz der sehr puritanischen Erziehung vollkommen reuelos. Aus dieser Krankengeschichte soll hier nur einiges vorgebracht werden. Die Patientin wurde zweimal durch ihre Freunde, die sie vor dem Dirnenleben retten wollten, in solide Bürgerehen gedrängt, die natürlich beide mit einem Mißerfolg endeten. Sie hatte nie Kinder gehabt, war konzeptionsunfähig und wünschte

auch keine Kinder. Die Worte „Mutterschaft“ und „Mütterlichkeit“ erzeugten in ihr Abscheu und Widerwillen, der sich von da aus auf alle Worte mit der Endsilbe „schaft“ oder „keit“ ausdehnte: eine durchaus unmütterliche Frau. Und doch war sie, wenn ich hier gleichsam das Schlüsselwort der langen Analyse verrate, in ihrem Triebleben eben nur Mutter. Alle die jungen Burschen, denen sie sich hingab, waren ihre drei jüngeren Brüder, denen sie immer etwas geben wollte, die sie in ihre Arme aufzunehmen versuchte, um auf dem genitalen Wege in eine Einheit mit den kleinen Jungen einzugehen; dabei identifizierte sie sich mit der Mutter und nahm ihr zugleich die kleinen Kinder weg.

Hier konnte man die Vorgänge der präödipalen Phase und eine überstarke primäre Mutterbindung für den ganzen neurotischen Vorgang verantwortlich machen. Sechs Jahre lang war sie allein, ein ungemein verhätscheltes und geliebtes Mutterkind. Nach dem sechsten Lebensjahr mußte sie in rascher Folge dreimal die Schwangerschaften der Mutter und den Entzug der Mutterliebe zugunsten der Neugeborenen erleben. Dabei hörte sie immer das Märchen von dem Kind unter dem Herzen und füllte ihre Seele mit grausamer Enttäuschung und Bitterkeit. Die Beziehung zwischen den kleinen Jungen und der Mutter hatte für sie einen libidinös-sexuellen Charakter und die Mutter-Kind-Einheit der Mutterleibs- und der Stillsituation, in der sie als Kind eifersüchtig beide Rollen spielen wollte, sollte dann im späteren Leben genital befriedigt werden. Sie blieb frigid, weil der Inhalt ihrer Phantasien die Sexualität ausschloß, und ihr Schuldgefühl blieb dabei deshalb scheinbar so unberührt, weil sie durch das mütterliche Geben ihre Feindseligkeit gegen die kleinen Jungen verleugnete und ihr Schuldgefühl dadurch entlastete.

Von dieser Patientin aus führt der Weg zu vielen seelischen Situationen, in denen die Mütterlichkeit entweder die Sexualität vollkommen verleugnet oder sie, wie in diesem Falle, zu ihren Zwecken benützt und somit die sexuelle Befriedigung hemmt; oder aber die Sexualität wird akzeptiert, doch nur unter Bedingungen, in denen die Mütterlichkeit abgespalten und verleugnet wird (ich erinnere Sie an die eingangs erörterte Spaltung); oder — der umgekehrte Fall — diese Bedingungen müssen weitgehend die Forderungen der Mütterlichkeit befriedigen. Dies drückt sich etwa in der Objektwahl aus, indem nur knabenhafte, hilfebedürftige Männer als Liebesobjekte gewählt werden.

Auch hier möchte ich ein Beispiel aus der Literatur anführen, das auf mich erschütternd gewirkt hat.

Es handelt sich um das Buch „Tante Tula“ von dem bekannten spanischen Dichter Miguel de Unamuno.

Tante Tula ist von ihrer Mütterlichkeit besessen. Ihre ganze Beziehung zur Welt ist nur Mütterlichkeit. Alles, was der Sinnlichkeit, der Erotik nahe steht, wird mit grausamer Verachtung und mit Haß belegt. Den Akt der Befruchtung umgibt sie bei einer anderen Frau mit sorgfältigster Pflege, wie der Züchter in seinem Arbeitsfelde, wie der Gärtner bei seinen Pflanzen. Erst das Produkt, das unter ihrer sorgsamen Pflege entsteht, wird zu ihrem Eigentum, dem sie sich restlos widmet und in dem sie aufgeht; so ist sie im geistigen Besitz dessen, was ein anderer Körper unter Qualen geboren hat. Tante Tula ist eine Zwillingsschwester unserer deutschen Hebamme, nur in ihrer unsexuellen Mütterlichkeit gewaltiger und herrschender. Die Kinder, die die andere Frau ihr geboren hatte, behält sie zeitlebens und läßt die Frau — auch hier konsequenter wie die Hebamme — grausam sterben, nachdem sich ihre Rolle als Gebärerin erschöpft hat. Auch den Mann macht sie zu ihrem Kinde; sie tötet seine erotische Leidenschaft zu ihr und lenkt sie mit eiserner Konsequenz zu einer anderen Frau.

Mit wunderbarer poetischer Kraft ist es dem Dichter gelungen, diese vollkommen von der Erotik abgespaltene Mütterlichkeit darzustellen. Man könnte fragen, woher ein Mann soviel Einfühlung in die tiefsten Tiefen einer weiblichen Seele nimmt.

Tante Tula läßt ihre Schwester den Mann heiraten, den sie liebt und von dem sie geliebt wird. Sie ist es, die die Ehe vermittelt, die zur Zeugung des Kindes drängt, um sich dann ganz des Kindes zu bemächtigen. Sie peitscht die schwache Schwester von einer Entbindung in die andere, bis sie an der Erschöpfung des Gebärens stirbt, um der Tante Tula, als der geistigen Mutter, ihre Kinder zu überlassen. Die sinnliche Leidenschaft des Schwagers, in dessen Hause sie als die Mutter seiner Kinder lebt, lenkt sie auf das Dienstmädchen ab, auf das „erniedrigte Sexualobjekt“, um auch sie langsam sterben zu lassen, nachdem auch sie ihr, der Tante Tula, Kinder geboren hat. Tante Tula betont ihre Rolle der geistigen Mutter und läßt auch in der Phantasie ihrer Kinder nicht einen Moment den Glauben entstehen, daß sie — die geistige Mutter — sie körperlich empfangen oder geboren hat. Das Bewußtsein der körperlichen Mutter muß immer im Hause da sein, um die echte, wahre Mütterlichkeit der Tante Tula nicht durch den Verdacht zu beschmutzen, sie habe je körperlich an der Mütterlichkeit teilgenommen. Hie und da bricht die verdrängte Sehnsucht durch, und Tante Tula läuft aus dem Dorfe weg, in dem sie mit ihrem verwit-

weten Schwager lebt, in die lärmende Stadt zurück. „*Nein, auf dem Lande gibt es keine wahre Reinheit. Reinheit bildet sich nur aus, wo sich die Menschen in einem schmutzigen Knäuel von Häusern zusammenschließen, um sich um so besser zu isolieren. Die Stadt ist ein Kloster einsamer Menschen. Hier aber am Lande vereinigt sie die Erde, auf die sie sich fast alle niederlegen, wenn sie schlafen. Und die Tiere, das sind die alten Schlangen des Paradieses; zurück in die Stadt!*“ Von ihm aber, dem Begehrenden, würde sie wünschen, daß er „*in vielen Dingen noch sehr kindisch*“ wäre. „*Wie sollte sie ihn zu einem Kinde machen?*“

Noch ein andermal bricht aus der geistigen Mütterlichkeit die ungeistige Sehnsucht! „*Sie nahm ihren kleinen Neffen, der in Hunger wimmerte, und schloß sich mit ihm in ein Zimmer ein. Dann zog sie die rechte ihrer trockenen, jungfräulichen Brüste hervor, die hochrot war und zitterte, wie bei einer Fiebernden, erschüttert von den heftigen Schlägen ihres Herzens, und führte die Brustwarze in das blühende, sanftgerötete Mündchen des Kleinen ein, der nun noch mehr wimmerte, während er mit seinen bleichen Lippen an der trockenen bebenden Brustwarze kaute.*“

Es ist meisterhaft gesehen und unserem analytischen Wissen so nahe, daß Tante Tula verleugnete, je einen Vater gehabt zu haben, der sie mit der Mutter gezeugt hat. Don Primitivo, der Ziehvater und Bruder der Mutter, ist der wahre große und geliebte Vater. Fein wird es unserem Verständnis nahegebracht, daß Tante Tula einst in ihrem Phantasieleben schon die Keuschheit der Mutter so bewahrt haben wollte, wie sie die eigene bewahrt, und daß ihre mütterliche Beziehung zu den Kindern eine Wiederholung dessen ist, was in ihrem Verhältnis zu der eigenen Mutter entstanden war.

Wie verständlich ist es uns, wenn Tante Tula von Don Primitivo zu ihrer Schwester sagt: „*Er weihte unser ganzes Leben immer still und schweigsam und fast ohne uns je ein Wort zu sagen dem Kult der Allerheiligsten Jungfrau, der Mutter Gottes, und zugleich dem Kult unserer Mutter, seiner Schwester, und unserer Großmutter, seiner Mutter. Mit dem Rosenkranz schenkte er uns eine Mutter und lehrte er dich, Mutter zu werden.*“ Man sieht hier sehr deutlich die Phantasie von der „unbefleckten Empfängnis“ der Mutter, von der Mutterschaft ohne Vater, ja, man findet sogar in dem Buche Reminiszenzen an Puppenspiele in der Kindheit der Tante Tula, die schon alles spätere in diesem Sinne enthalten.

So könnte man eigentlich das ganze Buch zitieren, eine Dichtung, die hier dem psychoanalytischen Leser warm empfohlen sei.

Das Problem der doppelten Motivgestaltung[1]

Von

Ludwig Jekels

Wien

Auf einen Fehler meines Vortrages muß ich zunächst selbst verweisen; die Aufdeckung anderer muß ich wohl Ihnen, meine Damen und Herren, überlassen. Aus Gründen, die Sie alsbald hören sollen, muß ich in meine Darlegungen eine ältere Studie von mir einfügen, allerdings nicht ohne sie durch neue Einsichten zu ergänzen. Aber immerhin ist es eine Arbeit, die, wenn überhaupt je gelesen, so gewiß von Ihnen schon längst vergessen wurde, und deren Ergebnisse ich daher gezwungen bin, hier zu wiederholen.[2] Halten Sie es mir aber zugute, daß ich mich bemühen werde, es so schonend, d. h. so kurz und klar als irgend möglich, zu machen.

Nun aber zum Thema. Unter doppelter Motivgestaltung verstehe ich den Sachverhalt, daß ebenso auf den uns vertrauten Gebieten des Traumes, der Neurose, der gehäuften Fehlleistung, wie in dem unseren gewohnten Interesse ungleich ferneren der dramatischen Schöpfung eine Tendenz obwaltet, einer bedeutenden, sagen wir zentralen seelischen Konstellation doppelten Ausdruck zu verleihen, so daß sie in einer doppelten, zumeist voneinander verschiedenen Gestaltung im Bewußtsein aufscheint.

Während sie aber in den drei erstgenannten Kompromißbildungen bloß mit sehr wechselnder Regelmäßigkeit und sehr variablen Intensität auftritt, so daß sie hier nur fallweise oder bloß fragmentarisch zu beobachten ist, scheint sie mir im Drama eine durchgehende, ja ausnahmslose, meist mit unverkennbarer Deutlichkeit auftretende Regel zu sein.

Dieser Sachverhalt im Drama trat mir bereits vor vielen Jahren zuerst bei einer psychoanalytischen Untersuchung des Macbeth entgegen; die doppelte Gestaltung desselben Motivs war mir hier so einprägsam, daß ich bereits in dieser Studie die Vermutung wagte, ob wir uns nicht „in dem hier aufgezeigten Nebeneinander der verhüllteren und der direkteren Darstellungsweise des Hauptmotivs einem Grundphänomen der dramatischen Produktionsweise genähert haben". Mehrere Jahre später, nach fortgesetzten Untersuchungen auf diesem Gebiete, meinte ich: „Dies Phänomen ist so regelmäßig festzustellen, daß auch die umgekehrte Fassung: alles, was in

1) Vortrag am XII. Internationalen Psychoanalytischen Kongreß in Wiesbaden am 4. September 1932.

2) Vgl. Imago V, S. 170 ff. Dazu Freud, Ges. Schr., Bd. X, S. 296 ff.

einem Drama doppelt dargestellt erscheint, ist sein Grundmotiv, mir heute, nach reiflicher Nachprüfung, ganz verläßlich erscheint."

Zu dem zwingenden Umstand, daß die Untersuchung einer Erscheinung wohl am zweckmäßigsten dort vorgenommen werden soll, wo man ihr am deutlichsten und regelmäßig begegnet, kommt also noch, wie Sie sehen, ein sozusagen historisches Motiv, um mich zu veranlassen, Sie zunächst auf das Gebiet des Dramas zu führen, um dann von hier aus, an der Hand der hier gewonnenen Einsichten, dem Phänomen der doppelten Motivgestaltung auch auf anderen Gebieten nachzuspüren.

Als Untersuchungsobjekt wähle ich hier wieder Shakespeares Macbeth, dessen Inhalt ich Ihnen in zwei Sätzen, soweit eben, als es meine Untersuchung erheischt, in Erinnerung bringen will. Nach der Prophezeihung der Hexen, er, Macbeth, werde König, Banquo aber Vater von Königen werden, ermordet Macbeth den bei ihm zu Gaste weilenden König Duncan und wird dann zum Könige gekrönt; als solcher ist er ein Wüterich, der Banquo und seinen Sohn Fléance ermorden läßt, dieser jedoch entrinnt der Mörderhand; ebenso mißlingt der an Macduff geplante Mord, wohl aber fällt Macduffs kleines Söhnchen dem Wüterich zum Opfer. Es kommt zu einer von Macduff veranlaßten Erhebung gegen den Tyrannen, der von Macduff gefällt wird, worauf Malcolm, der vor Macbeths Anschlägen gleichfalls gerettete Sohn des ermordeten Königs Duncan, zum König erhoben wird.

In meiner Studie vermochte ich, wie ich meine, beweiskräftig nachzuweisen, daß diese Schöpfung zur Grundidee die wehmutsvolle Einsicht habe, daß ein schlechter Sohn auch ein schlechter Vater sei und sich dadurch der Segnungen der Generationsfolge begäbe.

Denn entsinnen Sie sich, bitte, an der Hand meiner Rekapitulation, daß Macbeth uns in dem Stücke in einer doppelten Funktion entgegentritt. Zunächst als Mörder des Königs Duncan, somit als schlechter, vatermörderischer Sohn. In der zweiten ist er aber selbst König, Vater, und als solcher blutiger Verfolger jeglicher Sohnesgestalt. „Nur einer liegt", meint der erste der zum Morde Banquos und seines Sohnes gedungenen Mörder, „Der Sohn entfloh", worauf der zweite: „So ist die beste Hälfte unserer Müh' verloren."

Aber ganz derselbe psychologische Sachverhalt, der innigste Zusammenhang der beiden Funktionen als Sohn und als Vater, wird uns in dem Drama noch in einer zweiten Gestaltung aufgezeigt, in der Figur des Macduff. Denn auch er ist ein schlechter, ein widerspenstiger Sohn. Nicht nur daß er demonstrativ zur Krönung von Macbeth nicht geht, aber er

führt „dreiste Worte“ gegen ihn, lehnt brüsk des Königs Einladung zur Krönungstafel ab; und schließlich ruft er ja zum bewaffneten Aufstand gegen Macbeth, in dem er ihn tötet. Aber dieser seiner vaterfeindlichen Gesinnung fällt ja, wie bereits erwähnt, sein kleiner Sohn zum Opfer, der vom geflüchteten Macduff verlassen und derart der Mörderhand preisgegeben wird.

Danach hoffe ich, Ihrem Widerspruche kaum zu begegnen, wenn ich, mich wiederholend, behaupte, es liege hier ein ganz deutlicher Fall von doppelter Motivgestaltung vor. Nur ist die Ausdrucksform beider Gestaltungen eine recht verschiedene; denn während die des Macbeth mit der Wucht ihrer Form, dem Wegfall von Nuancen und Abtönungen ungleich mehr den Eindruck des Visionären, etwa des Traumhaften, macht, nähert sich die Macduffgestaltung mehr der vorbewußten Fassung, erscheint uns menschlich näher gerückt, verständlicher.

Dieser Unterschied aber ebenso wie der vielsagende Umstand, daß der Dichter die in seiner Vorlage, der Holinshed-Sage, so dürftig gehaltene Gestalt Macduffs herausgehoben, isoliert, und so viel reichhaltiger ausgestaltet Macbeth an die Seite gestellt hat, — etwa wie eine konkrete, spezielle Abwandlung des im Macbeth ungleich allgemeiner gehaltenen Motivs, — all dies hat, wie ich seinerzeit nachzuweisen vermochte, eine ganz besondere Begründung. Und zwar die, daß genau so wie Macduff durch den Konflikt mit Macbeth gezwungen erscheint zu flüchten und die Seinigen zu verlassen, auch der Dichter in seiner Jugend in einem schweren Zerwürfnis mit seinem Vater Weib und Kinder fluchtartig verließ, um nach London zu ziehen. Die schwere Anklage der Lady Macduff gegen ihren Gatten:

„Sein Weib und Kinder lassen . . . an dem Ort,
Von dem er selbst entflieht?
Er liebt uns nicht,
Ihm fehlt Naturgefühl!“

ist darnach eine schwere Selbstanklage des Dichters.

Und in der unmittelbar auf diese Szene folgenden Ermordung des Söhnchens von Macduff ist gleichfalls der furchtbare Selbstvorwurf des Dichters dargestellt, dem, als er nach der Flucht, um die Seinigen völlig unbekümmert, in London dahinlebte, sein einziger Sohn Hamnet und damit auch die Möglichkeit starb, sein Geschlecht und seinen ruhmvollen Namen fortzusetzen. Daher der Ausruf:

„Macduff, für D e i n e Sünde starben sie!
Oh, ich Nichtswürdiger, nicht um ihre Schuld,
Um meine eigene traf der Mord ihr Leben!“

Nun aber dämmert uns bereits die Erkenntnis von der Bedeutung dieser zweiten Gestaltung. Sie dient eben als Ausdruck des Schuldgefühls, dessen Spuren wir bei der Macbethfigur ohnehin vergeblich suchen und restlos vermissen.

Aber nicht nur ihren Sinn, sondern auch den Zweck dieser zweiten Niederschrift, die psychologische Bedeutung dieser besonderen Hervorhebung des Schuldgefühls, können wir nunmehr unschwer in Erfahrung bringen. Denn die Geschichte der Entstehung dieses Dramas sowie die Kenntnis der sie begleitenden Umstände verschafft uns darüber Aufschluß.

Es ist nämlich völlig sichergestellt, daß es vom Dichter als Huldigung für König James zu dessen Thronbesteigung verfaßt wurde; ein bei Shakespeare sehr befremdender Umstand, war er doch gegenüber der großen Elisabeth, der er soviel dankte, mit Huldigungen so zurückhaltend.

Als er die Dichtung verfaßte, stand Shakespeare unter dem tiefsten Eindruck des Ablebens der Königin, mit der ihn, wie ich bereits vor Jahren ausgeführt, vieles von ihm als gemeinsam Empfundene verband, — vor allem die ihnen beiden gleichsam als Strafe auferlegte „Unfruchtbarkeit" und der Verzicht auf Generationsfolge.

Konnte es aber dann anders sein, als daß vom Dichter die sonderbare Fügung, daß der Thron der Elisabeth gerade dem Sohne der von ihr gemordeten Mutter (Maria Stuart) zufiel, als ein befreiender, ja erlösender Akt der Gerechtigkeit empfunden wurde?

Darum die huldigende Dichtung, darum diese Konfliktslösung in ihr, daß in getreuester Nachbildung der sich vor dem Dichter entrollenden Wirklichkeit ebenfalls der Sohn des ermordeten Duncan den Thron besteigt.

Nunmehr glauben wir aber zu verstehen: dieses Herausheben des Schuldgefühls, wie es hier durch die zweite Niederschrift, die Macduffgestalt, geschieht, es vor sich klar hingestellt zu haben, ist die Vorbedingung dafür, daß das Ich sich mit ihm freimütig auseinandersetzt und es in die sozial produktive Form des Gerechtigkeitsgefühls überführen kann. — Jetzt wollen wir aber mit diesen der Dramastruktur abgewonnenen Einsichten an die Untersuchung der einschlägigen Verhältnisse bei der Neurose herantreten und die Frage aufwerfen, ob denn auch bei ihr die dort so evidente Tendenz zur doppelten Motivgestaltung vorhanden und irgendwie aufzeigbar sei? Ich glaube diese Frage eindeutig mit Ja und dahin beantworten zu können, daß Äußerungen dieser Tendenz in dem Reproduktionsvorgang beim analytischen Patienten deutlich hervortreten. Dabei habe ich das Erinnern und das Agieren im Auge. Ich weiß nämlich wirklich nicht,

ob wir nicht allzu schematisierend denken, wenn wir diesen Reproduktionsvorgang, wie es gewöhnlich geschieht, in die Alternative erinnern oder agieren fassen. Ich kann mich auf Grund meiner Erfahrung kaum dem Eindruck verschließen, daß der Sachverhalt hier ungleich zutreffender so zu formulieren sei, daß im allgemeinen das verdrängte Motiv sowohl psychisch reproduziert, d. h. erinnert, als auch motorisch wiederbelebt, d. h. agiert wird. Auch Reik scheint mir dieser Ansicht zu sein, wenn er meint, „es gäbe verschiedene Übergänge von der erzählten Reproduktion zum Agieren". Um diese meine Ansicht durch ein Beispiel zu illustrieren, mache ich eine Anleihe bei Sachs, da mir ein gleich plastischer Fall eigener Erfahrung zur Zeit nicht gegenwärtig ist. In einer kleinen im Jahre 1929 publizierten Mitteilung schildert er eine Episode aus der Analyse einer jungen verheirateten Frau; sie stand unter dem Druck eines stark entwickelten Kastrationskomplexes, der in ihrer Kindheit durch den ihrem zweieinhalb Jahre jüngeren Bruder geltenden Penisneid geweckt und erhalten wurde. Unter intensivem sich lange hinziehendem Widerstand rollte sie allmählich das Thema der Enuresis auf; es folgten alsbald Erinnerungen, wie sie damals, mit etwa vier Jahren, mit dem Bruder in einem Bett schlief, wie dieser das Bett näßte, wie sie sich darob bei der Mutter beklagte, und diese dann die beschmutzte Wäsche abzog. Nach Hause von der Sitzung zurückgekehrt, machte die Patientin ihrem Gatten eine recht unerquickliche Szene wegen seines angeblich „hastigen, unreinlichen Essens, bei dem er immer Flüssigkeit auf das Tischtuch verspritze". Sachs beschließt die Mitteilung mit dem richtigen Hinweis, die Patientin habe aus der Entwertungstendenz heraus in oraler Verschiebung den dem Bruder geltenden Kindervorwurf auf den Mann angewendet, jener (der Bruder) sei ein schmutziges, inferiores Wesen, das trotz des Gliedes, das er vor ihr voraus habe, nicht einmal seine Urinentleerung beherrsche.

Ich meine, daß die Doppelgestaltung des Motivs, seine psychische und motorische Reproduktion, hier besonders schön zutage tritt.

Nunmehr tut es uns aber Not, auch hier die beiden Darstellungsweisen an der Hand der aus dem Drama geschöpften Einsicht, d. h. unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung zum Schuldgefühl, zu betrachten.

Diese beiden Vorgänge stehen ja unter dem Drucke der Forderung des Über-Ichs. Sollte sich eine eventuelle Polemik gegen diese das Erinnern betreffende Auffassung des Argumentes bedienen, sie beinhalte einen Widerspruch, denn es sei ja gerade die Verdrängung, die, wie wohl bekannt, im Auftrage des Über-Ichs vor sich gehe, — so müßte ich diesen Einwand

durch den Hinweis erledigen, diese Argumentation beruhe auf einer offenkundig mißverständlichen Auffassung des Verdrängungsvorganges, auf einer unzulässigen Verwechslung von Verdrängen und Vergessen, während doch dieses mit dem Wesen der Verdrängung nichts zu tun habe und bloß eines der Mittel sei, deren sich die Verdrängung bedient.

Indessen scheint mir die Forderung des Über-Ichs nicht der einzige die Gestaltung des Reproduktionsvorganges entscheidende Faktor zu sein; es kommt vielmehr dabei auch, wie ich meine, auf die sehr variable und vielleicht doch nicht nur von der Strenge des Über-Ichs abhängige Größe der Angstreaktion des Ichs an. Ist sie übergroß, so kommt es eben zur Tatwiederholung, zum Agieren, welches, wie wir wissen, dem Strafbedürfnis entspringt, somit seinem Wesen nach eine nach masochistischer Befriedigung strebende Triebäußerung ist. Derart erscheint beim Agieren das Ich unter dem Drucke seines Über-Ichs völlig der Herrschaft des Es verfallen.

Ganz anders beim Erinnern. Dieses hat, wie ich meine, zur Voraussetzung, daß das Ich seine Angst irgendwie überwinden kann, sich frei fühlt von Leidsuche und Strafbedürfnis, daher seinem Gewissen nicht wie beim Agieren ausweichen muß, ihm vielmehr freimütig Rede und Antwort stehen kann.

Wir wissen ja, daß die Gestaltung eines solch starken Ichs das ideale Ziel unserer therapeutischen Bemühungen ist und daß dies der Grund ist, warum wir so eifrig darnach trachten, durch Auflösung des jeglichem Agieren zugrunde liegenden Widerstandes dieses nach Möglichkeit zu verhindern und es derart durch Erinnerung zu ersetzen. Beachten Sie doch, bitte, wie weit sich in einer derartigen Idealanalyse die Leistung des Analytikers mit der gestaltenden Kraft des Dramatikers deckt!

Nun aber zum Traum. Hier scheinen ja die Vorbedingungen für das Vorkommen einer Doppelgestaltung insoferne besonders gegeben, als ja, wie wir wissen, dem Traum ohnehin zwei Ausdrucksmittel — Sinnesbilder und Gedanken — eigen sind. Und doch sind solche doppel-gestaltende Träume ein relativ seltenes Vorkommnis. Warum dem so ist, darüber soll uns die nachfolgende Analyse gerade eines ausgesprochen doppelt gestaltenden Traumes belehren:

Eine etwa vierzigjährige Patientin mit nicht überwundenem Kastrationskomplex und dadurch bedingten empfindlichen Störungen ihres Geschlechtsempfindens sowie mit mannigfachen virilen Einschlägen erzählt nachstehenden Traum: „*Sie sieht Josef auf dem Tisch liegen, er hat an den Beinen eine schlechte Haut (Ausschlag), ihre Freundin Minna ist dabei.* Weiters:

Sie hat Willi zweitausend Schillinge genommen; er merkt den Abgang des Geldes, sie hat Angst vor Entdeckung und zerreißt das Geld in kleine Stücke, die sie wegwirft."

Für das auch sonst nicht schwierige Verständnis des Traumes sind nachstehende Vorkommnisse, die dem Traum und seiner Deutung vorangingen, wichtig:

1) Die Patientin, die die Analyse mit mir in der Sommerfrische fortsetzte, war sehr enttäuscht, daß sie auch hier mit mir bloß in einem offiziellen Kontakt stand, während doch gerade während des sommerlichen Landaufenthaltes in ihrer Kindheit die Beziehung zwischen ihr und dem Vater eine besondere innige war.

2) Sie hatte ein oder zwei Tage vor dem Traume die Lektüre von Wassermanns „Christian Wahnschaffe" jäh und mit großem Widerwillen abgebrochen, als sie unversehens auf die Stelle stieß, wo ein Mädchen ermordet — und zwar der Leichnam ohne Kopf — aufgefunden wird.

3) In den Tagen, da der Traum vorfiel, hatte sich bei der sonst regelmäßig menstruierenden Patientin die Periode nur zögernd, bloß für abnorm kurze Zeit und unter sehr spärlichen Abgängen eingestellt.

4) Die Patientin erging sich in einer sehr detaillierten Schilderung des Charakters ihres Vaters, die ausschließlich die Härte und Unzugänglichkeit des alten Geschäftsmannes in Geldsachen, nicht allein seinen Angestellten, sondern auch ihr, seiner Tochter, gegenüber, zum Inhalt hatte.

Willi, der in ihren Träumen bereits öfter für den Analytiker figurierte, ist angehender Arzt, der zur größten Empörung der Patientin seiner reichen Frau die freie Verfügung über ihr eigenes Geld brutal entzieht. Josef aber, sein Bruder, ist ein stadtbekannter Frauenoperateur. Um es abzukürzen: es ist kein Zweifel, daß sich ein ganzes Bündel triebhafter Strebungen, aggressiver, narzißtischer und anderer, in diesem Traume verdichtet hat, daß in beiden Szenen vorerst dasselbe Motiv, der Wunsch, den Vater zur Vergeltung zu kastrieren, zum Ausdruck gelangt. Denn in der ersten liegt ja der Operateur auf dem (Operations-)Tisch; er ist entstellt, zur Minna, die wirklich den schlechten Teint hat, d. h. zum Weibe gemacht. Dasselbe besagt auch die zweite Szene; denn sie nimmt dem Willi ebenso das Geld weg, wie er seiner Frau und der Vater ihr.

Wie ist es aber mit dem Rest des Traumes? Warum verzichtet darin die Patientin auf den väterlichen Phallus, den sie sich angeeignet? Wir finden die Antwort im Traumtext: Aus Angst vor dem Vater, wegen des Einspruchs des Über-Ichs, also aus Schuldgefühl. Für das Ich waren in dieser

Angstsituation die Möglichkeiten auf die beiden folgenden eingeschränkt: entweder auf das Erringen oder auf den Schlaf zu verzichten, aus dem es sonst die Angst unzweifelhaft aufgescheucht hätte. Es entschied sich für das erste, wodurch die Angst gebannt und das Weiterschlafen ermöglicht wurde.

Was uns aber hier besonders auffallen muß, ist, daß es auch hier, also auch im Traume — ganz analog der im Macbeth-Drama aufgezeigten Situation — die zweite Gestaltung ist, die das Schuldgefühl zum Ausdruck bringt: bloß daß die Reaktion des Ichs, die Art und Weise, wie es sich hier zu seinem Über-Ich stellt, eine ganz verschiedene, nein, eine ganz gegensätzliche ist. Denn, während es sich, wie bereits auseinandergesetzt, im Drama und auch beim Erinnern freimütig zu seiner Schuld bekennt, will es im Traume kaum etwas von ihr wissen, es flieht angstvoll davon. Denn der Verzicht der Patientin auf den geraubten väterlichen Phallus und das Verwischen der Spuren, ist ja seinem Wesen nach nichts anderes als ein Rückzug, nichts als ein Vermeiden der Auseinandersetzung, somit eine Flucht vor dem Über-Ich. Dies im Traum außerordentlich überwiegende Ausweichenwollen vor dem Über-Ich, dem Urquell der Angst, pflegt sich ja im Traume vorerst des Erwachens, überdies aber noch mannigfachster Ausdrucksmittel zu bedienen. So stellte mir O. Isakower, dem ich auch sonst manch wertvollen Hinweis danke, einige Träume eines seiner Patienten zur Verfügung. Jeder von ihnen bestand gleichsam aus einem Hauptstück, meist orgiastischen Inhalts, und einer Art von kurzem Nachtrag. Diese Nachträge boten die Eigentümlichkeit, daß der Patient niemals sicher war, ob dieser Nachtrag noch geträumt war oder dem Wachen entstammte. Wir verstehen diese seine Unsicherheit, wenn wir erfahren, daß all diese Nachträge Elemente enthielten, die wir kaum anders denn als Drohungen oder Mahnungen des Über-Ichs auffassen können, da doch in den meisten derselben der Analytiker sogar personaliter aufgetreten ist. So z. B. wenn der Träumer in einem solchen einem orgiastischen Traume folgenden Nachtrag eine Stimme hört, die ihm zuruft: „*Deine Liebesschweinereien werden schon herauskommen.*" *Re vera* sind meiner Ansicht nach all diese Nachträge tatsächlich geträumt und die Unsicherheit des Patienten, ob sie noch in den Traum oder bereits ins Wachleben zu placieren seien, ist nichts anderes als ein verräterischer Ausdruck dafür, wie sehr er diese Über-Ich-Stimme im Traume nicht wahr haben, wie er sie fliehen wollte.

Welchem Umstande es zuzuschreiben ist, daß wir im Traume ungleich seltener der Situation begegnen, daß die Angst vor dem Über-Ich in ihr Wunschgegenteil verwandelt und auf diese Weise beschwichtigt wird, weiß

ich nicht anzugeben. Ein derartiger, diesen Sachverhalt plastisch wiedergebender Traum, ist der folgende mir von einer Lehranalysandin mitgeteilte: „*Herr und Frau Doktor Bibring sprechen mit mir und sind sehr freundlich mit mir*" — was ihr große Freude bereitet. Der Sinn des Traumes wird Ihnen sofort klar, wenn ich hier mitteile, was die Kandidatin assoziierte: daß man im Kreise der Analysandin den Namen Bibring scherzhafter Weise in Biberich-Über-Ich umgestaltet hat.

Was schließlich die von uns als Wunschausdruck des Über-Ichs aufgefaßten Strafträume anlangt, so stehen sie dank eben dieses Charakters sowie dadurch, daß sie gegenüber den anderen in so unverhältnismäßiger Minderzahl auftreten, nicht nur in keinem Widerspruch mit dieser Ansicht, sondern bestätigen nachhaltig die Auffassung, daß sich im Traume das Ich energisch dagegen sträubt, sein Schuldgefühl anzuerkennen, sich von ihm abwendet, die Flucht vor seinem Über-Ich ergreift.

Das hier über den Traum gesagte ist gewiß kein Novum, da es sich doch geradezu zwangsläufig aus der Freudschen Auffassung über das der Traumbildung zugrunde liegende Kräftespiel ergibt. Denn daß sich das dem narzißtischen Schlafwunsch verfallene Ich, das den Es-Ansprüchen die Besetzung verweigert und für sie bestenfalls bloß unter sehr bedeutenden Modifikationen zu haben ist, gegenüber den Über-Ich-Forderungen bis auf seltene Fälle strikt ablehnend verhalten muß, ist wirklich eine bloße Selbstverständlichkeit.

Wenn wir nun die Ergebnisse unserer Untersuchung der drei hier besprochenen Gebiete aneinanderreihen, so finden wir: im Drama die gefaßte Anerkennung des Schuldgefühls, was seine Umgießung in die sozial produktive Form erst ermöglicht; in der Neurose seine mißbräuchliche, der Triebbefriedigung gemäße Verwendung, im Traume endlich das tunlichste Nichtanerkennenwollen des Schuldgefühls. Während sich also in den beiden letzten Fällen die Persönlichkeit in voller Entzweiung befindet, führt wie die korrekte Analyse so besonders das Drama zu ihrer Vereinheitlichung.

Wie intensiv dieser Sachverhalt offenbar unbewußt, intuitiv perzipiert wird, spiegelt sich darin, daß wir so oft der — allerdings auf irgendein Detail oder ferneres Gebiet verschobenen — Hervorhebung der Einheit in den kritischen Besprechungen dramatischer Schöpfungen begegnen. So z. B. wenn namhafte Shakespeare-Forscher wie Gervinus und andere vor ihm, wenn ich nicht irre, auch Lessing, das Streben dieses Dichters nach der moralischen Einheit in der Gestaltung seiner Charaktere so besonders hervorheben. — Ich halte auch die Annahme nicht für ganz absurd, daß die als Grundeigenschaft eines guten Dramas aufgestellte Forderung nach Einheit der

Zeit, Einheit des Ortes und Einheit der Handlung gleichfalls eine Betrachtung in diesem Lichte zuläßt. Der sonderbare Umstand, daß die Konzeption dieser Trias jahrhundertelang fälschlich Aristoteles zugeschrieben wurde, während er in Wirklichkeit lediglich die Einheit der Handlung gefordert haben soll, das Postulieren der beiden anderen Eigenschaften aber — neueren Forschungen zufolge — angeblich von französischen Tragikern und Kunstlehrern des achtzehnten Jahrhunderts stammt, widerlegt gewiß nicht diese meine Vermutung.

Nun, dies bloß so nebenbei; zu unserem eigentlichen Thema aber zurückkehrend sehen wir nach alledem, daß sich uns das Drama und eine korrekte Analyse als eine gelungene, dagegen Neurose wie Traum als eine mißglückte Lösung eines Konfliktes darstellt.

Meine Damen und Herren! Wie Sie also sehen, bin ich von ganz anderem her, von Formalem kommend, zu Ergebnissen gelangt, die schon längst zu den gesichertsten, aber vom Materialen und Inhaltlichen her gewonnenen Erkenntnissen der Psychoanalyse gehören, was mir immerhin als eine beweiskräftige Stütze der Richtigkeit der hier dargelegten Ansicht gilt.

Sollte ich daher mit dieser Annahme einer Tendenz zur Doppelgestaltung im Psychischen nicht einem Irrtum erlegen sein und nicht etwa ein Problem dort suchen, wo vielleicht keines vorhanden ist, — worüber nunmehr die Entscheidung bei Ihnen liegt, — so müssen wir auf eine Fülle von Fragen gefaßt sein, die sich daraus ergeben könnten. Nicht allein wegen der Kürze der Zeit, sondern weil diese in mir selbst noch nicht ausgereift sind, will ich mich indessen, wenn auch nicht auf die wichtigste, so doch die allgemeinste Frage beschränken: welcher Kategorie der uns bekannten Phänomene diese Doppelgestaltungstendenz eigentlich zuzusprechen wäre.

Wie Sie sahen, habe ich hier versucht, dieses Phänomen aus der Struktur der Persönlichkeit und der Beziehung einzelner ihrer Anteile zueinander abzuleiten. Derselbe Gesichtspunkt erweist sich aber auch als geeignet, die eben aufgeworfene Frage zu beantworten.

Danach müßte die Doppelgestaltung der von Silberer zuerst beobachteten und als „Autosymbolik“ bezeichneten Kategorie zugerechnet und etwa dem noch lange nicht genügend aufgeklärten funktionalen Phänomen, allerdings als die weitaus umfassendere Erscheinungsform desselben, zur Seite gestellt werden. Denn, wie erinnerlich, hat Silberer die Autosymbolik gleichfalls durch zwei antagonistische Strebungen in der Persönlichkeit: den Schlafwunsch und die Selbstnötigung zum Denken erklärt, sohin, strukturell gefaßt, aus dem Widerstreit zwischen Ich und Über-Ich abgeleitet.

Über die frühkindliche Sexualität des Menschen im Vergleich mit der Geschlechtsreife bei Säugetieren

Von

Max Levy-Suhl

Berlin

I

Im Vorwort der vierten und fünften Auflage der „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ (1920 und 1925) konnte Freud rückblickend feststellen, daß, ungeachtet des wiederholt verkündeten Zusammenbruchs der psychoanalytischen Lehre, auch nach dem Weltkriege „die rein psychologischen Aufstellungen und Ermittlungen der Psychoanalyse“ sich fortschreitender Anerkennung und Beachtung, selbst bei prinzipiellen Gegnern, erfreuen. „Das an die Biologie angrenzende Stück der Lehre“, fährt Freud fort, „dessen Grundlage in dieser kleinen Schrift gegeben wird, ruft noch immer unverminderten Widerspruch hervor“.

Inzwischen sind auch hierin unverkennbar Fortschritte erfolgt, namentlich auch auf Seiten der Kinderheilkunde, in der Friedjung seit Jahrzehnten als Vorkämpfer wirkte. Aber noch immer treffen wir in weiten ärztlichen Kreisen — mehr noch fast als bei Laien — auf einen starken, psychoanalytisch leicht verstehbaren Widerstand gegen die Anerkennung eben jener biologischen Tatsachen. Insbesondere ist es das Sträuben gegen Freuds Feststellung, daß das menschliche Kind etwa vom dritten bis zum sechsten Lebensjahr von Triebregungen, Wünschen und Phantasien erfüllt ist, deren Inhalt wir beim Erwachsenen in den sogenannten Perversionen wieder finden und der Sexualpathologie zuzurechnen pflegen. (Das kleine Kind ist „polymorph-pervers“ veranlagt.)

Das Verstehen der psychoanalytischen Theorie und ihre praktische Anwendung ist aber undenkbar ohne die Erkenntnis und die Inrechnungstellung gerade dieser biologischen Tatbestände. Daher wollen wir versuchen, durch den Hinweis auf andere unbestrittene biologische Tatsachen den Zweiflern jene Behauptungen der Psychoanalyse leichter annehmbar zu machen, den Stein des Anstoßes, den sie für viele bilden, aus dem Wege zu räumen, wenigstens für die unter ihnen, die einigermaßen bereit sind, auch subjektiv unlustvolle wissenschaftliche Ergebnisse in ihr geistiges

Blickfeld aufzunehmen. (Wenn wir bei einer solchen Betrachtung uns der phylogenetischen Vergleichung bedienen, so dürfen wir uns auf die Anerkennung und die Fruchtbarkeit berufen, die dieses heuristische Verfahren auf zahlreichen Gebieten der Physiologie und Biologie — ungeachtet der neuzeitlichen Vorbehalte gegen das schematisch angewandte „biogenetische Grundgesetz" — aufzuweisen hat.)

II

Freud selbst hat an zahlreichen Stellen seiner Werke (insbesondere in den „Vorlesungen") phylogenetische Hinweise zur Verständlichmachung verwendet. Zur Erklärung der frühkindlichen menschlichen Sexualentwicklung und ihrer nachfolgenden Latenzzeit bis zur Pubertät hat Freud die Umwälzungen herangezogen, die die Eiszeit auf die Pflanzen- und Tierwelt innerhalb großer Teile der Erde nachweislich ausgeübt hat.[1] Vorläufer des Menschen finden sich, wie die paläontologischen Befunde beweisen, in unvollkommener Form bereits in den weiter zurückliegenden Epochen der Tertiärzeit. Bevor die Eiszeit oder Eiszeiten der Diluvialepoche — die erste Eiszeit wird auf 600.000 bis 550.000 Jahre v. Chr. geschätzt[2] — ihr Vernichtungswerk und die vielfach aufzeigbaren anatomisch-physiologischen Umwandlungen in der Tierwelt ausübten, wurde der *homo sapiens* in einzeitiger Entwicklung in einem für unsere heutigen Begriffe sehr frühen Lebensalter geschlechtsreif. Nehmen wir ruhig und mit dem Vorbehalt der hier zu gebenden Bestätigung an, daß die Geschlechtsreife etwa mit vier bis fünf Jahren vollendet war. Der heutige „erste Ansatz" der Sexualität wäre hiernach ein phylogenetischer Nachklang,[3] eine stammesgeschichtliche Rückerinnerung, wie sie die entwicklungsgeschichtliche Forschung an zahlreichen anderen Erscheinungen kennt und zum Verständnis gegenwärtiger Funktionen heranzieht.

Eine solche „Rekapitulation" des einstigen Zustandes darf, wie auch sonst, nur in unvollständiger abortiver Form vorausgesetzt werden. Und dies um so mehr, als ja die sexuelle Entwicklung des menschlichen Kindes in der heutigen Kulturwelt

1) Vgl. unter anderem Plate: Selektionsprinzip und Probleme der Artbildung. Leipzig 1913.

2) Vgl. z. B. Olbrich: Klima und Entwicklung. G. Fischer. Jena 1923.

3) Die verschiedenen Formen der von Freud aufgezeigten frühkindlichen Sexualität, insbesonders die orale, anale und genitale Stufe, hat vor allem Abraham als abortive Wiederholung von phylogenetisch sehr weit zurückliegenden Vorbildern zu erklären versucht. (Vgl. auch Freuds Hinweis auf die „Kloakentheorie" der Kinder.)

Ich erwähne noch Sadgers vielfache Verwendung des Prinzips und die sehr weitgehenden Hypothesen Ferenczis. Die Konversionssymptome hat neuerdings Fenichel in diesem Sinne verständlich zu machen versucht.

Einschränkungen und Deformationen vom ersten Lebenstage ab unterworfen wird. Der von der Psychoanalyse behaupteten Frühblüte der menschlichen Sexualität fehlen demgemäß die Vorbedingungen der zweckhaften Verwendung der keimenden Triebe, namentlich wegen der Unvollkommenheit der äußeren Zeugungsorgane wie des Gesamtorganismus; ferner wegen des noch ganz unvollendeten Zusammenschlusses der sexuellen Partialtriebe und mangels ihrer Gerichtetheit auf das physiologische Ziel der Zeugung.

III

Wir wollen hier systematisch untersuchen, ob sich das Auftreten des Geschlechtstriebs beim Menschen in einem so frühzeitigen Alter wie es Freud als „ersten Ansatz" darstellt, durch Vergleich mit anderen großen Säugetieren physiologisch stützen läßt, ob es theoretisch möglich erscheint, oder ob das Auftreten der Sexualität in so unerhört jugendlichem Zustande aus dem natürlichen Rahmen der Entwicklung der Säugetiere herausfällt.

Unsere Beweisfrage lautet demnach: Auf welcher Altersstufe (Lebensstufe) treten bei den verschiedenen Arten von Säugetieren durchschnittlich Äußerungen des erwachten Geschlechtstriebs zutage, oder aber, um sicher zu gehen, auf welcher Altersstufe tritt bei ihnen notorisch die Geschlechtsreife, d. h. Zeugungsfähigkeit auf?

Wir müssen dabei selbstverständlich die Altersstufe relativ nehmen, also die Jahre der natürlichen Lebensdauer mit den Jahren der Geschlechtsreife in Vergleich setzen. Dabei wollen wir für den Menschen das biblische Alter von siebzig Jahren ansetzen.

Die Zahl der mir zugänglichen sicheren Feststellungen der Altersstufe der Geschlechtsreife und zugleich der Lebensdauer größerer Säugetiere ist nicht hoch. Sie reicht aber völlig aus für den Zweck unserer Abhandlung, die erwähnten theoretischen Zweifel zu widerlegen.

Wir schicken zunächst eine allgemeinere Darstellung über die Entwicklung der Sexualität der Säugetiere voraus, und zwar aus einer der psychoanalytischen Voreingenommenheit völlig unverdächtigen Quelle. Es ist das Lehrbuch von R. Schmaltz,[1] das ich bereits an anderer Stelle[2] in gleichem Sinne verwendet habe.

Hiernach tritt beim Pferde, „dessen gewöhnliche Altersgrenze . . . auf etwa dreißig Jahre angenommen werden kann, obwohl es vierzig Jahre und darüber leben kann", schon mit Ablauf des ersten Lebensalters bei beiden

1) R. Schmaltz: Das Geschlechtsleben der Haussäugetiere. 3. Aufl. Richard Schoetz, Berlin 1921. S. 121 ff.

2) M. Levy-Suhl: Die seelischen Heilmethoden des Arztes. F. Enke, Stuttgart 1930.

Geschlechtern Geschlechtsreife ein. Es wurden Säugefüllenhengste beobachtet, die Erektionen hatten und die Mutter damit „quälten". „Auch von Oettingen betont, daß gleich nach dem Absetzen die Geschlechter getrennt werden müssen, da Deckversuche bei gut genährten sechsmonatigen Hengstfohlen ganz gewöhnlich seien ..." „Bei Rindern ist der Eintritt der Geschlechtsreife bei beiden Geschlechtern nach Ablauf des ersten halben Jahres in Einzelfällen erwiesen, bei frühreifen weiblichen Tieren im Alter von sechs bis neun Monaten häufiger beobachtet . . ."; vom Schwein gewisser Rassen heißt es: „Schon mit zehn bis zwölf Wochen fängt der junge Eber an, auf anderen Ferkeln zu ‚reiten', was als Erwachen des Geschlechtstriebes angesehen werden muß, gewöhnlich ist er zuchtfähig nach Ablauf des ersten Jahres". Beim Rotwild wird nach demselben Autor die schon im ersten Jahre mögliche Sexualbetätigung der Spießerchen und Spießer durch die gewalttätige Alleinherrschaft des alten Hirsches verhindert.

Einige an gleicher Stelle sich findenden tierheilkundigen Beobachtungen über die Sexualität mögen, wenn sie auch nicht ganz zu unserem Thema gehören, wegen des hohen psychoanalytischen Interesses angefügt sein.

Von der Sexualität der Säugetiere heißt es allgemein, daß sie sich beim Männchen häufig sehr früh verrate, und zwar bevor noch Spermabildung anzunehmen ist. Es zeigt nämlich ein Benehmen, das „vielleicht einer noch unbewußten Regung entspringt, wie sie beim Vorhandensein einer zentralen Anlage (sc. Gehirn, Geschlechtssinn-Anlage) ganz erklärlich ist". Es sei gewissermaßen ein „Einspielen in den Trieb". Als Beweis gilt dem Autor dafür die Erregung des Männchens durch das Weibchen.

Die Brunst der Kühe ist daran erkennbar, daß sie — ungedeckt — aufeinander steigen, auf der Standwand reiten, sich gewisse Berührungen gerne gefallen lassen, wobei die der Klitoris natürlich nicht typisch, sondern natürlich sei, dagegen auffälliger z. B. das Waschen des Euters und die Einführung des Thermometers in den After (S. 157).

Der brünstige Ziegenbock steigert sich durch erregtes Urinlassen, den er fortwährend ausspritzt, bis zur Erektion. Dann „richtet er den Strahl so, daß er ihn mit dem Maule auffangen kann, wobei seine Erregung sich immer mehr steigert". Er berauscht sich selbst an seinem eigenen Urin. (S. 162)

IV

In der folgenden tabellarischen Zusammenstellung[1] sind die in ihrem Lebensalter und in der Sexualreife außerordentlich verschiedenen Affenarten, soweit diese Daten überhaupt zuverlässig bekannt sind, nicht berücksichtigt.

1) Nach „Brehms Tierleben", 4. Aufl., 1924—1927, R. Schmaltz, l. c. und Tabulae biologicae, hsg. von W. Junk, Berlin.

	Lebensdauer in Jahren	Eintritt der Geschlechtsreife in Jahren
Mensch	70	5
Pferd	30	1
Esel (zahm) . . .	40	gilt im 2. Jahr als „erwachsen“
Hausrind	20—30	1½—2
Wildschwein . .	20—30	1½
Schwein	18 und mehr	5—6 Monate
Haushund	15—20	9—10 Monate
Nilpferd	40	im 2., spätestens 3. Jahr
Kamel	etwa 35	etwa 3
Ziege	etwa 20	7—9 Monate
Unser Hochwild	etwa 20	1¼—1½ Jahr

Ganz aus dem Rahmen fällt die Altersstufe der Geschlechtsreife des Elefanten. Sie entspricht in auffälliger Weise der Pubertät des Menschen, nämlich bei einem Lebensalter von achtzig bis hunderzwanzig Jahren der gezähmten und Arbeitstiere: sechzehn Jahre beim Weibchen, zwanzig Jahre beim Männchen; nach einer anderen Angabe noch später.

Hiervon zunächst abgesehen, ergibt sich somit, daß der von Freud behauptete und phylogenetisch erklärte erste Ansatz der menschlichen Sexualität im Alter von etwa zwei bis fünf Jahren durchaus der Altersstufe gemäß ist, in der die Natur noch heute zahlreiche große Säugetierarten geschlechtsreif und zeugungsfähig werden läßt.

V

Freuds Entdeckung erhält von einer anderen neuartigen entwicklungsgeschichtlichen Theorie aus, ebenfalls in völliger Unabhängigkeit von der Psychoanalyse, eine überraschende Bestätigung. Es ist die hormonale Hemmungtheorie des holländischen Anatomen L. Bolk.[1] Nach ihm müssen wir annehmen, daß die „Urvorfahren des heutigen Menschen, die Urhominiden, im fünften Lebensjahr geschlechtsreif wurden“ (S. 24). Es sind nach ihm sogenannte „Retardierungs- und Fetalisierungsvorgänge“, die zu dem Hinausschieben der sexuellen Reifung des Menschen bis zu dem heutigen Pubertätsalter geführt haben, und die er überhaupt als das Charakteristische des *homo sapiens* erkennt. Einen Beweis dafür sieht er in der merkwürdigen, spezifisch menschlichen, starken Diskrepanz

1) L. Bolk: Das Problem der Menschwerdung. G. Fischer. Jena 1926. Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich G. Bally.

der Entwicklung des „Germa“ und „Soma“. Unverkennbar läßt sich dieses beim weiblichen Menschen aufzeigen. „Das weibliche Germa ist, wenn das Mädchen vier oder fünf Jahre alt ist, substantiell fertig.“ Nach dem Handbuch von Keibel und Mall ist nämlich das Ovarium mit drei Wochen 17 mm lang, 5 mm breit; mit eindreiviertel Jahren 20 mm beziehungsweise 7 mm; mit vier Jahren 27 mm beziehungsweise 12 mm; mit vierzehn Jahren eher etwas kleiner, nämlich 26 mm beziehungsweise 12 mm. „Es tritt also“, wie Bolk sagt, „ungefähr im fünften Jahre eine Ruhepause ein; die Funktion darf noch nicht anfangen, da das Soma der Konsequenz dieser Funktion, der Konzeption, noch lange nicht gewachsen ist. Es muß eine Kraft im Organismus vorhanden sein, die sich diesem In-Funktion-Treten entgegensetzt . . .“

Unschwer erkennen wir hierin den biologischen Unterbau der Freudschen Lehre von der frühkindlichen Phase der Sexualität und der sich daran anschließenden Latenzzeit.

VI

Versuchen wir schließlich, eine Erklärung für die dem Menschen analoge späte Pubertät des Elefanten zu geben. Diese Tatsache widerlegt zwar Bolks Annahme von der Einzigartigkeit der menschlichen Entwicklung in der gesamten Tierwelt, aber sie bringt uns zugleich eine neue Bestätigung für Freuds Eiszeiterklärung:

Die Elefanten sind nämlich eine Tierart, die auch in anderer Hinsicht „in der heutigen Säugetierwelt“, wie L. Heck sagt, „vollkommen allein steht. Wenn man ein lebendiges Säugetier anführen will, von dem heute keinerlei nähere Verwandte mehr leben, so darf man nicht etwa an den Menschen denken, sondern man muß den Elefanten nennen. Elefantenblut gibt mit keinem andern Säugetierblut im Reagensglas eine Verwandtschaftsreaktion.“ (Brehm, S. 526.) Daß diese auch in paläontologischer Betrachtung sehr eigenartige Tierform die gleiche Hinausschiebung der sexuellen Reife hat wie der heutige Mensch, läßt auf gemeinsame äußere Ursachen schließen. Während die Mammutformen und andere Vorstufen des Elefanten, wie insbesondere das „altterziäre eozäne Moristier“ (Brehm, S. 579), untergingen, hat sich die neue Art der heutigen Elefantenfamilie mit ihrer charakteristischen Spätpubertät erst in der Eiszeit entwickelt. Es ist offenbar der gleiche Anpassungsversuch der Natur, der diese einzigartigen Tiere und den damaligen Menschen zu der starken Retardierung

der Fortpflanzungsreife veranlaßte und damit zu dem zweizeitigen Ansatz der menschlichen Sexualität führte.[1] — Für eine tiefere Begründung der wundersamen Übereinstimmung müßten uns die zuständigen naturwissenschaftlichen Disziplinen oder ein paläontologisch gebildeter Analytiker zu Hilfe kommen.

1) Daß etwa auch der Elefant einen atavistischen ersten Ansatz der Sexualität habe, ist nicht zu erwarten. Von anderen Faktoren abgesehen, ist er nach Heck eine selbständige Tierart und nicht als unmittelbare Fortsetzung der in der Eiszeit untergegangenen Mammute anzusehen.

Die platonische Liebe

Von

Hans Kelsen

Köln

I. Eros

§ 1. Das Erosproblem in der Platonforschung. Mehr noch als jedes andere geistige Schaffen ist das der großen Ethiker verwurzelt in ihrem persönlichen Leben, entspringt alle Gut-Böse-Spekulation — und Platons Philosophie ist im wesentlichen als eine solche zu verstehen[1] — aus dem den ganzen Menschen erschütternden ethischen Erlebnis. Und so ist auch das gewaltige Pathos, von dem das Werk Platons getragen wird, sein tragischer Dualismus und die heroische Anstrengung, ihn zu überwinden, zutiefst gegründet in dem besonderen Charakter dieser philosophischen Individualität, in der Eigenart ihres Schicksals und der dadurch bedingten, höchst persönlichen Einstellung zum Leben. Die Linie des platonischen Lebens aber wird grundlegend bestimmt durch die Leidenschaft der Liebe, durch den platonischen Eros. Das Bild, das wir uns vom Menschen Platon aus den von ihm hinterlassenen Dokumenten machen können, zeigt nicht eine kühl-kontemplative Gelehrtennatur, die ihr Genügen daran findet, die Welt erkennend zu erleben, keinen Philosophen, dessen Sinnen und Trachten nur darauf gerichtet ist, das Getriebe des menschlichen wie außermenschlichen Geschehens zu schauen und zu durchschauen, die verwirrende Fülle des Gegebenen klärend zu erklären; sondern eine von den gewaltigsten Affekten erschütterte Seele, in der — verschwistert mit ihrem Eros, von diesem nicht zu scheiden — ein nicht zu unterdrückender Wille zur Macht, zur Macht über Menschen lebt. Menschen liebend zu bilden, bildend zu lieben und ihre Gemeinschaft als eine Liebesgemeinschaft zu gestalten, ist die Sehnsucht dieses Lebens, die Form des Menschen und die

---

1) Dies werde ich in einer demnächst zu publizierenden ausführlichen Untersuchung aufzeigen. Dieser ist die folgende Darstellung entnommen.

Reform seiner Gemeinschaft sein Ziel.[1] Darum nimmt sein Denken sich nichts anderes so sehr zum Gegenstand, wie die Erziehung und den Staat. Und darum wird ihm zum höchsten Problem: das Gute, die Gerechtigkeit, die die einzige Rechtfertigung für die Herrschaft von Mensch über Mensch, die einzige Legitimation der Paideia nicht weniger als der Politeia ist. Aber die pädagogisch-politische Leidenschaft Platons strömt aus der Quelle seines Eros. Ist einmal erkannt, daß von diesem Eros die Dynamik des platonischen Philosophierens ausgeht, dann darf man auch vor der Eigenart dieses platonischen Eros nicht die Augen verschließen. Denn die Eigenart dieses Eros ist es, die Platons persönliches Verhältnis zur Gesellschaft im allgemeinen und zur athenisch-demokratischen Gesellschaft im besonderen, die seine Flucht vor dieser Welt und zugleich seine Sehnsucht bestimmt, sie gestaltend zu beherrschen. Die Besonderheit dieses Eros ist es, die den platonischen Chorismos und zugleich den Drang erklärt, ihn zu überwinden. Ohne diesen besonderen Eros ist weder der Mensch noch sein Werk zu verstehen.

Dieser Eros, der in Platons Leben und Lehre die entscheidende Rolle spielt, ist nicht das Gefühl, an das man zunächst zu denken pflegt, wenn von Liebe die Rede ist; ist nicht die körperliche und seelische Anziehung, die Wesen verschiedenen Geschlechts miteinander verbindet, die das Männliche zum Weiblichen, die Frau zum Manne drängt, und in der wir ein Grundgesetz alles Lebens erkennen müssen. Der platonische Eros ist gleichsam eine Ausnahme von diesem Gesetz, eine Abweichung von der die große Masse der Menschen beherrschenden Norm. Er ist die Liebe zwischen gleichgeschlechtlichen Wesen, er ist im besonderen der Trieb, der den Mann zum Manne treibt und der in der antiken Welt in gewissen gesellschaftlichen Schichten als Knabenliebe (παιδεραστία) verbreitet war. Es ist ja noch nicht allzu lange her, daß man den Mut gefunden hat, jener falschen Prüderie entgegenzutreten, die den platonischen Eros nicht anders denn als eine Metapher für den Drang zur Philosophie deuten zu dürfen glaubt.[2] Aber

1) Vgl. dazu Kurt Singer: Platon der Gründer. 1927. S. 159.

2) Vgl. etwa Zeller: Die Philosophie der Griechen, II, 5. Aufl., S. 610, oder Robin: La théorie Platonicienne de l'amour, Paris 1908: „*Néanmoins il est bien certain que l'amour des jeunes-gens dut lui sembler plus voisin qu'aucun autre de l'amour philosophique, pourvu que les inspirations auxquelles il donne lieu conservent un caractère tout moral et n'aient rien de commun avec la passion sensuelle. La grande raison qui fit préférer l'homme à la femme, c'est que l'immatérialité de cet amour, qui est tout idéal quand il est ce qu'il doit être, c'est que le culte de la Science, qui en est le moyen, et la connaissance du bon et du beau, qui en est la fin, ne permettent guère qu'il se développe qu'entre deux philosophes, l'un maître, l'autre disciple.* (Manuel de Philos. anc., II, 104, e). *Au reste le seul amour des jeunes-gens auquel les Lois consentent à faire place dans la cité est celui qui a la vertu pour but et qui vise à rendre*

es ist freilich auch nicht allzu lange her, daß wir den homosexuellen Eros richtiger verstehen gelernt haben. Der modernen, auch in die Tiefe des Unbewußten dringenden Seelenforschung verdanken wir die Einsicht, daß der Gegensatz von gleich- und andersgeschlechtlicher Liebe keineswegs so schroff ist, wie man bisher geglaubt hat, daß in den Abgründen jedes Menschenherzens unter der manifesten Schichte der heterosexuellen auch die homosexuelle Libido schlummert; und daß schon darum allein den sogenannten Normalen vom sogenannten Abnormalen keineswegs jene Kluft trennt, die zu der empörten Verachtung des einen durch den anderen, die den Normalen berechtigen würde, den Abnormalen zu verabscheuen. Eine mit feineren Methoden arbeitende Psychologie und Charakterologie lehrt uns, daß es gerade das Bewußtsein normwidriger Veranlagung ist, dem die stärksten sittlichen Antriebe entspringen. Und die biographische Forschung zeigt uns in zunehmendem Maße die sexuell abnormale Veranlagung der größten Genies. Schon ein Blick in die Jugendentwicklung gerade der bedeutendsten Persönlichkeiten kann darüber belehren, wie vorsichtig man in der ethischen Beurteilung erotischer Abweichungen sein muß, wie wenig man die sexuelle mit der sittlichen Norm identifizieren darf. Und obgleich es heute schon eine Selbstverständlichkeit sein sollte, daß man die schuldige Ehrfurcht vor einem ganz Großen im Reiche des Geistes auch nicht im entferntesten verletzt, wenn man sich um Verständnis für seinen Eros bemüht, weil ohne diesen Eros kein Verständnis seiner Persönlichkeit und ohne dieses kein volles Verstehen seines Werkes möglich ist, und obgleich es sich heute nicht minder von selbst verstehen müßte, daß es der Größe und Verehrungswürdigkeit einer historischen Persönlichkeit keinerlei Ab-

meilleur celui qui en est l'objet (VIII, 837 *B—D*). *En resumé, l'amour tel que le comprend Platon c'est un amour dans lequel la passion n'a point de part: qu'il ait son origine dans l'émotion qui donne naissance à l'amour charnel, soit tel que le veut la nature, soit tel que l'a fait la dépravation des mœurs, ce n'en est pas moins tout autre chose. C'est un amour qui, détourné des objets sensibles accoutumés, tend seulement vers la science et vers la vertu, ce qui, d'ailleurs, n'est pour lui qu'un seul et même but.*" Ferner C. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, 1910—1923. I, S. 170: „Jedenfalls verdammt Platon aufs schärfste alle widernatürlichen Laster, namentlich die Päderastie in dem schlimmen Sinne eines unkeuschen sinnlichen Verhältnisses, in dem das Wort gewöhnlich von uns verstanden wird, obwohl es, wie jeder Leser des Symposion und Phaidros wissen kann, auch eine ganz andere Bedeutung des Wortes gibt, die für das Verhältnis des Sokrates oder des Platon zu ihren Schülern zutrifft: die Bedeutung eines auf gleiches wissenschaftliches und sittliches Streben gegründeten Zusammenschlusses von Älteren und Jüngeren zum Zweck gegenseitiger Anregung und Förderung." Vgl. dagegen Kurt Hildebrandt: Übersetzung von Platons Gastmahl (Philosoph. Bibliothek, Bd. 81, 2. Aufl.), Einleitung, S. 32.

bruch tun kann, wenn man erkennt, daß ihr Eros nicht den allgemeinen Weg allen Fleisches gegangen ist, so hat man doch auch in jenen Kreisen, die das größte Verdienst um eine richtige Deutung des Eros und damit des ganzen Werkes Platons erworben haben, noch immer nicht volle Klarheit über die Eigenart dieses Eros geschaffen und darum auch noch nicht das letzte Verständnis für wesentliche Punkte der platonischen Lehre gewonnen. Zwar daß Platon Liebe, die wirkliche Liebe und nicht etwas von ihr Wesensverschiedenes meint, wenn er von Eros spricht, das wird von dieser neuesten Platoninterpretation mit Nachdruck betont. Und so hat sie auch entdeckt, daß dieser Eros die Wurzel der ganzen platonischen Philosophie ist. Aber doch spricht man auch in diesen Kreisen nur recht allgemein von dem platonischen Eros, ohne seine — hier zweifellos erkannte — Besonderheit ins Licht zu rücken. Und da man von dieser Seite mehr auf eine Apotheose als auf eine objektiv-kritische Deutung Platons und insbesondere seiner sozialen Theorie abzielt, bleibt diese dort im Dunkel, wo ihr Verständnis sich nicht aus dem Eros überhaupt, sondern nur aus der Besonderheit des platonischen Eros ergibt.[1]

§ 2. Der homosexuelle Eros. Denn gerade für das Verhältnis zur Gesellschaft ist eine homosexuelle Anlage von der größten Bedeutung. Das Bewußtsein des „Andersseins als die anderen“ drängt in eine schmerzvolle Isolierung und damit von vornherein in einen gewissen feindlichen Gegensatz zu der für die eigene Art verständnislosen Gesellschaft, die diese besondere Gestalt des Eros nicht nur verachtet, sondern seine Äußerungen in der Regel unter staatliche Strafe stellt. Die mit der sexuellen Normwidrigkeit bald mehr, bald weniger verbundene Verletzung auch der rechtlichen Norm, ja schon das Bewußtsein des Triebes zu solcher Rechtsverletzung erzeugt das Gefühl von Schuld und Minderwertigkeit, drängt zu einer pessimistischen Weltanschauung und schafft so den Boden für die Sehnsucht nach persönlicher Erlösung. Viel stärker noch als in dem normalen Eros ist in der homosexuellen Liebe von Mann zu Mann neben dem Wunsch sich unterordnender, ja sich verlierender Hingabe der Wille zur Herrschaft über das geliebte Wesen lebendig, zur Macht über Menschen überhaupt. Und so ist es die Eigentümlichkeit dieses Eros, daß er zwiespältig, ebenso wie gesellschafts-

---

1) Für diese Art der Platondeutung besonders charakteristisch und tonangebend: Heinrich Friedemann: Platon. Seine Gestalt. Berlin 1914. Eine übersichtliche Darstellung dieser Richtung bietet Franz Josef Brecht: Platon und der George-Kreis. (Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike. Zweite Reihe. Gesammelt und herausgegeben von Otto Immisch. Heft XVII.) Leipzig 1929.

feindlich, ja weltverneinend, zur Flucht vor der sozialen Welt, so auch umgekehrt nach einer erhöhten Stellung in der Gellschaft, nach Macht und Herrschaft über sie und so zur Überwindung des Gegensatzes zu ihr, des pessimistischen Dualismus überhaupt, drängt. Das Schuld- und Minderwertigkeitsgefühl wird durch ein von sozialem Ehrgeiz gesteigertes Selbstbewußtsein kompensiert, ja überkompensiert. Es ist gerade der politische Trieb und die ihm verwandte pädagogische Leidenschaft, die in dieser seelischen Atmosphäre besonders gedeihen; aus der eben darum auch das Bedürfnis nach Rechtfertigung und damit das ethische Problem, die Frage nach der Gerechtigkeit hervorgeht, die die Legitimation der Herrschaft ist.

In einer besonderen Spielart zeigt dieser Charaktertypus eine starke Bindung an den Vater und die Brüder, Gleichgültigkeit, ja feindliche Einstellung gegen die Mutter. Mitunter liegt gerade in der Beziehung zur Mutter die Wurzel der sexuellen Perversion. Der nicht überwundene Inzestwunsch läßt den Liebenden in jedem Weibe nur die Mutter lieben und drängt daher überhaupt vom Weibe ab und dem eigenen Geschlechte zu.[1] Moralische Motive erzwingen dann immer wieder einen Verzicht auf Befriedigung des pervertierten Triebes; und diese seelische Situation liefert der melancholisch-depressiven Komponente des Charakters, dem durch das hypertrophisch gesteigerte Selbstbewußtsein nie ganz kompensierten Gefühl der Minderwertigkeit und damit seiner Neigung zu pessimistischer Weltanschauung stets neue Nahrung. Dabei ist häufig ein gewisser Infantilismus zu beobachten. Es ist ein Nichthinauskönnen oder Nichthinauswollen über eine bestimmte Stufe jugendlicher Erotik. Der „ewige Jüngling" ist oft nur ein solcher, der nicht wagt, erwachsen zu sein, der sich den Erwachsenen nicht gewachsen fühlt, und eben darum seinen Wunsch, über Menschen zu herrschen, anderen seinen eigenen Willen aufzuzwingen, auf ein Objekt ablenkt, das er aus irgendwelchen Gründen für tauglicher hält. Er will in der Knabensphäre bleiben und, da er herrschen will, Lehrer werden, erziehen. Der pädagogische Trieb ist sehr häufig nur ein in bezug auf das Objekt sich dem Subjekt anpassender Wille zur Macht. Knabenliebe und Knabenzucht bleiben der Inhalt solchen Lebens, das sich seine eigene Situation dadurch ideologisch verhüllt, daß es die Welt der Erwachsenen als für zu verdorben erklärt, um überhaupt noch reformiert werden zu können. Erhebt sich aber solche Haltung über den Bereich des bloß Pädagogischen ins allgemein Politische, dann zeigt sie ausgesprochen konservative, ja reaktionäre Tendenz. Die Vergangenheit:

1) Vgl. O. Rank: Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. 1912, S. 274 f.; Lagerborg: Die platonische Liebe. 1926, S. 79, 230.

das ist für den vom Schuldgefühl Gequälten und davon selbst bei Gewinnung stärksten Selbstgefühls niemals ganz Befreiten die reine, vom Vater behütete, schuldlose Kindheit. Nur die Erinnerung, das ist die Erinnerung an die eigene Kindheit, ist gut und schön und trostreich. Wieder Kind werden, zurück zur Kindheit, zurück zum Vater oder den Vätern, der väterlichen Sitte, die Wiederaufrichtung der väterlichen Autorität, darauf kommt es auch politisch an. Wie denn auch eine ausgesprochen aristokratisch-konservative, antidemokratische Grundeinstellung sich aus dieser Art des Eros ergibt. Die Eigenart des Homosexuellen muß Ausnahme bleiben, kann und darf nicht allgemeine Regel werden, wenn nicht die Gesellschaft zugrundegehen (weil aussterben) soll. Es muß also ein soziales Schema postuliert werden, das nicht den Grundsatz des gleichen, sondern des ungleichen Rechts darstellt; es muß ein Sonderrecht, weil eine Sonderstellung für die wenigen, geben, die anders sind als die vielen, und die, sofern sie ihr Minderwertigkeitsgefühl überwinden und sich überhaupt positiv zur Gesellschaft einstellen, dies nur in der Weise tun können, daß sie sich besser als die anderen dünken, sich für wertvoller als die große Menge halten. Dem homosexuellen Eros kann, angesichts der fundamentalen Ungleichheit, die er mit seiner Existenz beweist, nichts verhaßter, nichts widernatürlicher, nichts ungerechter scheinen, als die Gleichheit der Demokratie. Und so wie er auf der einen Seite zu einer durchaus konservativen, ja reaktionären Gesinnung neigt, so muß er sich doch auch auf der anderen Seite — zwiespältig und in sich widerspruchsvoll —, sofern er nach Gerechtigkeit sucht, von allen ihren Formulierungen gerade zu jener am meisten hingezogen fühlen, die — ganz revolutionär — alles Heil nur von einer völligen Umkehr erwartet. Mag das nun die innere Umkehr seelischer Wandlung, mag das die radikale Umkehrung der bestehenden gesetzlichen Verhältnisse sein, wonach die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten, oder gerade die zur Herrschaft berufen sein werden, die man jetzt dafür für völlig ungeeignet hält: die Philosophen.

§ 3. *Platons Verhältnis zu seiner Familie.* Was wir aus dem Leben Platons wissen, ist wenig, und das wenige ungewiß. Sein eigentlicher Name war Aristokles. Den Beinamen „Platon", unter dem er in die Unsterblichkeit eingegangen ist, hat er wegen seines breiten Körperbaues erhalten. Sein Gesicht darf man sich auf Grund der erhaltenen Überlieferung vielleicht üppig, seine Züge weich, ja weichlich vorstellen.[1] Seine Stimme, so wird berichtet, soll dünn und schwach geblieben sein; was wohl mit ein Grund für seine

1) Ritter, a. a. O. S. 180.

Abneigung gegen den Rednerberuf gewesen sein dürfte.[1] Von seiner Gemütsart berichtet Aristoteles,[2] er sei ein Melancholiker gewesen.[3] Nicht einmal in seiner Jugend habe man ihn übermäßig lachen sehen, erzählt Diogenes Laertios,[4] dem wir auch diese Verse des Komikers Dexidemides verdanken:

„O Platon, daß du doch ewig finster blickst und sonst nichts kennst,
Der Schnecke gleich die Brauen runzelnd feierlichst."

„Traurig wie Platon" war denn auch ein schon im Altertum geflügeltes Wort.[5] Aber diese Melancholie, deren dunkle Schatten sich immer wieder auch auf sein Werk herabsenken, sie weicht immer wieder einem aufs höchste gesteigerten Enthusiasmus, der nicht minder deutlich aus seinen Dialogen hervorleuchtet. Und gerade dieser Wechsel verleiht dem Ganzen der platonischen Philosophie einen überaus jugendlichen Charakter.[6] Von Platons Familienverhältnissen ist bekannt, daß er einem sehr wohlhabenden Hause entstammte. Den Vater, einen, wie es scheint, stillen und zurückgezogenen Mann, hat Platon schon in früher Jugend verloren. Man darf vermuten, daß er ihn sehr geliebt hat. Noch als Mann gedenkt er seiner in Verehrung, denn seine beiden Brüder Glaukon und Adeimantos, Teilnehmer an dem Dialog „Politeia", läßt er hier von Sokrates — das Gedicht eines Liebhabers Glaukons zitierend — mit den Worten apostrophieren:

1) Diogenes Laertios III, 4/5. Vgl. Karl Steinhart: Platons Leben (Platons sämtliche Werke, übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. IX. Bd., 1873, S. 69 und 72.

2) Aristoteles: Problemata XXX.

3) Pohlenz: Aus Platons Werdezeit, 1913, S. 129, bemerkt dazu, daß die Melancholiker, zu denen Aristoteles den Platon rechnete, nicht etwa unsere Melancholiker seien. „Es sind περιττοὶ ἄνδρες, bei denen die schwarze Galle in der Mischung der körperlichen Säfte überwiegt und eine Neigung zur Anormalität bedingt, die zum Genie wie zum Irrsinn führen kann und sich beim einzelnen Menschen in starkem Stimmungswechsel äußert. Daß Platon solchem Stimmungswechsel unterlag, das können wir noch bei so manchen seiner Schriften feststellen." Platon scheint jenem Typus angehört zu haben, den man heute als „manisch-depressiv" bezeichnet.

4) Diogenes Laertios III, 26, 28.

5) Lagerborg, a. a. O. S. 81.

6) Vgl. dazu Lagerborg, a. a. O. S. 180 ff., 196 ff.; Spranger: Psychologie des Jugendalters, S. 193. „Aber für die Jugendpsychologie ist im besonderen hinzuzufügen: auf dieser Entwicklungsstufe sieht man gleichsam noch den jenseitigen Ursprung der Idee; sie lebt noch ein vom Erfahrungsstoff losgelöstes Leben, unbeirrt von all den kleinen Nuancen und Kompromissen, die sich durch Anwendung auf einen bestimmten Kulturzustand ergeben. Das χωρίς der Idee (das Abgesondertexistieren), das in Platons mittlerer Periode so stark betont wird, entspricht daher im höchsten Maße der Jugendstruktur des Geistes. Platons Philosophie ist eine jugendliche Philosophie." Lagerborg meint (a. a. O. S. 196), Platons Gemütsart sei gekennzeichnet durch eine „wiederholte Pubertät".

„Söhne Aristons, göttlich Geschlecht eines ruhmvollen Mannes."[1] Viel bezeichnender aber noch ist, daß er an einem der Höhepunkte dieses Werkes, dort, wo er die Frage nach dem Wesen des Guten bis zur äußersten Grenze des noch Aussprechbaren verfolgt, die für alle Metaphysik des Guten charakteristische Verdoppelung desselben nicht anders und nicht besser auszudrücken weiß als in dem Gleichnis des Verhältnisses von Vater und Sohn. Nur vom Sohne des Guten könne er sprechen, nicht aber vom Guten selbst, dem Vater, der hier sichtlich schon Gott selbst ist.[2] Gerade den Vater aber versucht der Mythos, der sich Platons Gestalt schon sehr bald nach seinem Tode bemächtigte, beiseite zu schieben. Der Held und Heiland hat keinen oder doch keinen irdischen Vater. Und so ist denn auch (gar nicht lange nach Platons Tod) in Athen die Rede gegangen, der Philosoph sei von seiner Mutter in unbefleckter Empfängnis gezeugt worden. Nicht Ariston, sondern der Gott, Apollon, sei der wahre Vater.[3] Das Verhältnis zu den Brüdern scheint gut gewesen zu sein, ganz besonders zum jüngeren.[4] Platon zeigt das Bestreben, das Andenken der männlichen Angehörigen seiner Familie in seinen Werken zu erhalten. Auch seinen Halbbruder Antiphon hat er (in „Parmenides") verewigt. Was um so auffallender ist, da Platon die Familie, das ist die auf der Geschlechtsverbindung von Mann und Frau beruhende Gemeinschaft in seinem Idealstaat radikal aufhebt.[5] Für einen seiner Onkel, den glänzenden Kritias, hegt er schwärmerische Verehrung.[6] Eine Frau dagegen hat in Platons Leben keine Rolle gespielt.[7] Nicht einmal das Verhältnis zu seiner Mutter Periktione, die in zweiter Ehe den Politiker Pyrilampes heiratete, hat in seinen Werken eine Spur hinterlassen. Es wäre denn, daß man Wilamowitz-Moellendorff glaubt[8] und in der einzigen Frau, die Platon geschildert, dem ehrgeizigen Weibe, das er im VIII. Buch der Politeia beschreibt,[9] ein Porträt der Mutter Platons erblickt. Da ist von einem Jüngling, „dem Sohne eines trefflichen Vaters", die Rede, der, weil er „Bürger eines nicht wohlgeordneten Staates ist", „Ehrenämter, Rechts-

1) Politeia II, 10 (368 St.). Vgl. dazu auch Wilamowitz-Moellendorff, Platon, 2. Aufl. 1920, I, S. 37 ff.
2) Politeia VI, 18 (506/07 St.).
3) Diogenes Laertios III, 2. Vgl. auch Steinhart: Das Leben Platons. S. 45.
4) Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, a. a. O. S. 37.
5) Vgl. Theodor Gomperz, Griechische Denker, II. Bd., 4. Aufl., 1925, S. 426.
6) Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, a. a. O. S. 37.
7) Karl Steinhart drückt dies a. a. O. S. 166 so aus: daß „selbst die böswillige Klatschsucht seiner Gegner von seinen erotischen Beziehungen zu Frauen nichts zu fabeln wußte". Vgl. auch Wilamowitz-Moellendorff, a. a. O. S. 37.
8) Wilamowitz-Moellendorff, a. a. O. S. 434.
9) Politeia VIII, 5 (549/550).

handel, kurz die ganze Art von Betätigungssucht meidet und lieber hinter den anderen zurückstehen als sich mit diesen Widerwärtigkeiten herumschlagen will"; und dann von der Mutter, „die sich nicht dareinfinden kann, daß ihr Mann nicht zu den Spitzen des Staates gehört und sich dadurch zurückgesetzt fühlt hinter den anderen Frauen, auch sieht, daß er sich wenig um Gelderwerb kümmert . . ., ihr selbst aber weder mit besonderer Achtung, aber auch nicht mit Mißachtung begegnet" und die dann „durch alles dies tief gekränkt, zu ihrem Sohne sagt, sein Vater sei unmännlich und über die Maßen schlapp und was sonst dergleichen die Weiber in derartiger Lage einem zu hören geben"; und durch deren Einfluß schließlich Vater und Sohn nicht gerade zum Besten geführt werden. Und vielleicht darf man auch eine leise Andeutung in der höchst merkwürdigen Schilderung des tyrannischen Charakters suchen, die Platon im IX. Buch der Politeia gibt.[1] Er spricht dort von so intimen Angelegenheiten der Seele, daß man selbst dann berechtigt wäre, hier Selbstbekenntnisse zu vermuten, wenn Platon uns nicht selbst darauf hinweisen würde, indem er sagt, daß diese ganze Darstellung von einem komme, der „mit dem Auge seines Geistes in das sittliche Wesen" dieses Charakters eingedrungen sei, „der nicht nur urteilsfähig ist, sondern auch unter einem Dache mit einem Tyrannen gewohnt hat". Gewiß hat Platon, wie aus der unmittelbar darauffolgenden Bemerkung hervorgeht, in der Sokrates sich und die anderen Teilnehmer am Dialog für Leute erklärt, die schon mit tyrannischen Männern zu tun gehabt hätten, auf Erlebnisse zeitgenössischer Geschichte hindeuten wollen, aber doch wohl nur auch auf solche, und in zweiter Linie. Der tyrannische Charakter, als dessen verderbliche Wurzel er die Leidenschaft des tyrannischen Eros bezeichnet, wird wohl nur das eigene, gehaßte und immer wieder unterdrückte zweite Selbst Platons sein, von dem nur er wirklich und in tiefstem Sinne sagen kann, daß er mit ihm „unter demselben Dache wohnt". So wie er ja auch im größeren „Hippias", um den Konflikt zwischen einem höheren und einem niederen Ich in der Brust des Sokrates darzustellen, diesen von sich wie von einem Doppelgänger sprechen und ihn von diesem zweiten Ich sagen läßt:

> „Er ist mein nächster Verwandter und wohnt mit mir in demselben Hause. Wenn ich also nach Hause komme, und er hört mich so reden, dann fragt er, ob ich mich nicht schäme . . ."[2]

---

1) Politeia IX, 4 (577 St.).

2) Vgl. dazu O. Apelts Übersetzung des „Hippias major", Philosophische Bibliothek, Bd. 172 a, 2. Aufl., 1921, S. 6; und eine ähnliche Wendung im Dialog „Nomoi" IX,

Von welch anderem Tyrannen als von dem in seiner Brust kann Platon sprechen, wenn er ihn vor allem durch seine Träume charakterisiert, die so verbrecherisch sind, daß sie nur kennt, wer sie selber träumt. Es sind Träume, von denen Platon sagt, daß es

„keine Unvernünftigkeit und keine Schamlosigkeit gibt, auf die sich der Tyrann in ihnen nicht einließe, keine Blutschuld, die er auf sich zu laden nicht bereit wäre".

Und unter allen Verbrechen steht an erster Stelle:

„Der eigenen Mutter beizuwohnen, oder irgendwelchem anderen Wesen, sei es Mensch, Gott oder Tier."

Wäre es nicht die eigene Seele, die Platon damit enthüllt, nicht die verborgensten Wünsche, die er sich selbst zur Strafe preisgibt, wie wäre die Bemerkung zu verstehen:

„Wir sind damit allerdings etwas weiter gegangen, als unmittelbar nötig war; was wir uns klar machen wollen, ist doch nur dies, daß einem jeden eine gefährliche, wilde und ordnungswidrige Art von Begierden innewohnt, selbst manchen unter uns, die vollkommen tugendhaft zu sein scheinen, und dies gibt sich dann in den Träumen kund."[1]

§ 4. Platons Stellung zur Frau. Doch bedarf es gar nicht solcher gewiß recht schwankender Stützen, um Platons völlig abwegige Einstellung zur Frau als Gattin und insbesondere als Mutter zu erkennen. Denn der Wert oder Unwert, den ihr Platon zuerkennt, erhellt deutlich daraus, auf welcher Seite sie in dem zweigeteilten Weltgebäude der platonischen Gut-Böse-Spekulation steht. Wenn es Platon auch nicht ausdrücklich erklärt, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß er im männlichen Prinzip das Gute, im weiblichen das Böse erblickt.

a) „Philebos" und „Timaios." Im „Philebos", wo der Kampf des Guten gegen das Böse als Unterwerfung der Lust unter die Vernunft dargestellt wird, tritt diese als männliche, jene aber als weibliche Gottheit auf. Sie wird wie dem Bereich des Werdens so dem des Apeiron, des Unbegrenzten, zugewiesen, die beide als der Bereich des Bösen im Gegensatz zur Idee, dem Guten, stehen.[2] Im Schöpfungsmythos des Dialogs Timaios, wo Platon bemüht ist, die empirische Welt des Werdens als eine Mischung zwischen dem Seienden der Idee, die für ihn das Gute ist, und der Materie, die hier die analoge Rolle spielt, wie in früheren Dialogen das Nicht-

873 C, wo Platon den Selbstmord mit den Worten umschreibt: „Wie aber soll es nun dem ergehen, der seinen allernächsten Verwandten und Geliebten, über den ihm nichts geht, umbringt?"

1) Politeia IX, 1 (571/72 St.).

2) Philebos XV (28 St.). Vgl. dazu Friedemann, a. a. O. S. 99. „Als mischung ist die lust ein apeiron. Apeiron und lust sind grenzenlos, passiv und weiblich . . ."

seiende, das bei Platon der Repräsentant des Bösen ist, vergleicht er das Seiende, die Idee oder das „Urbildliche", mit dem Vater, und die an Stelle des Nichtseienden tretende Materie, das, worin das Werdende wird, das Substrat des Werdens, mit der Mutter.[1] Und ganz ähnlich sind die Rollen in dem Mythos von der Geburt des Eros verteilt, der im „Symposion" erzählt wird. Sein Vater ist der Reichtum, der Sohn der Klugheit, seine Mutter aber die törichte Armut. Diese listet dem betrunkenen Reichtum den Beischlaf ab, in dem Eros erzeugt wird als Kind eines „weisen und gabenreichen Vaters" und einer „unweisen und unbegabten Mutter". Nur gegen den Willen des Mannes kommt der Geschlechtsakt zustande, dessen Produkt alles Gute vom Vater, alles Schlechte von der Mutter hat.[2] Noch deutlicher aber drückt sich Platons sexualphilosophische Wertung der Frau in seiner Seelenwanderungslehre aus, wie sie im „Timaios" — an zwei verschiedenen Stellen — dargestellt ist. In der ersten heißt es, daß bei der Weltschöpfung auf jeden Stern eine Seele kam. Die Einkörperung, das ist die irdische Geburt, erfolgt in der Weise, daß die Seelen zunächst als Männer auf die Welt kommen. Die erste Menschheit ist somit eine männliche; doch gibt es in dieser frauenlosen Gesellschaft schon „Liebesleidenschaft". Wenn diese Mann-Menschen über ihre Leidenschaften die Herrschaft behaupten, d. h.: ein gerechtes Leben führen, kehren ihre Seelen wieder auf ihren Stern zurück; wer aber, von seinen Leidenschaften überwältigt, ein ungerechtes Leben führt, der muß

> „bei der zweiten Geburt die Natur des Weibes annehmen und wenn er auch in dieser Gestalt sich noch nicht seiner Bösartigkeit entschlagen hätte, dann müßte er sich entsprechend der Art seiner Schlechtigkeit jedesmal in ein tierisches Wesen von ähnlicher Beschaffenheit verwandeln, wie er sie in sich selbst hätte entstehen lassen, und könne dieses leidvollen Wechsels nicht eher ledig werden, als bis er . . . durch vernünftige Einsicht Herr geworden und so wieder zu der Form seiner ersten und edelsten Beschaffenheit zurückgekehrt wäre".[3]

Die Existenz des Weibes wird also geradezu gedeutet als Strafe für die Sünde des Mannes. Im ersten Unschuldsstande ist der Mensch, der Gottheit noch am nächsten, Mann. Im platonischen Paradies gibt es nur Männer.

1) Timaios 18 (50 St.). „Für jetzt müssen wir drei Gattungen in Betracht ziehen, das Werdende, das worin es wird, und das Urbild, von dem das Werdende als Abbild herstammt; und es hat wohl seinen guten Sinn, wenn wir das Aufnehmende vergleichen mit der Mutter, das Urbildliche mit dem Vater, und das zwischen beiden Stehende mit dem Kinde". 49 St. wird die Materie als das Substrat des Werdens, „als Empfängerin und gleichsam als Amme alles Werdens" bezeichnet.

2) Symposion 23 (203/04 St.).

3) Timaios 14 (41/42 St.). Vgl. auch Lagerborg, a. a. O. S. 25.

Im Schlußkapitel des Dialoges von der Weltschöpfung kommt Platon noch ein zweitesmal auf diesen Abstieg der Seelen von Mann zum Weib und vom Weib zum Tier zurück, und hier sagt er:

„Von denen, die als Männer geboren waren, wurden alle diejenigen, die feige waren, und ein frevelhaftes Leben führten, nach allem, was die Wahrscheinlichkeit lehrt, bei der zweiten Geburt in Weiber verwandelt. Und gleichzeitig damit schufen die Götter aus diesem Grunde den Zeugungstrieb durch Bildung einer Art beseelten Wesens, das sie in uns Männern, und eines anderen, das sie in den Weibern entstehen ließen."

Die Scheidung in zwei Geschlechter und der Trieb zur geschlechtlichen Zeugung, der den Mann mit dem eine böse Seele verkörpernden Weibe verbindet, ist hier — nicht die Ursache, sondern — die Folge des Sündenfalles.

In der nun folgenden Physiologie und-Anatomie der beiden Geschlechter betont Platon

„die Unfügsamkeit und Selbstherrlichkeit der männlichen Schamteile, deren rasende Begierden keinen Widerstand dulden, unzugänglich wie ein Tier für jeden Zuspruch der Vernunft".

Von den weiblichen Geschlechtsorganen aber sagt er, daß sie „mit der Begierde nach Kindererzeugung" verbunden seien. Nur bei der Frau, nicht aber beim Manne, wird der Sexualtrieb als „Begierde nach Kindererzeugung" gedeutet. Der Weg zum Tier scheint aber hier nicht über das Weib zu gehen, denn Platon sagt, nachdem er die Entstehung des Weibes geschildert:

„So sind also Weiber und alles Weibliche entstanden. Das Geschlecht der Vögel aber entwickelte sich, indem es statt der Haare Federn bekam, durch Umgestaltung aus solchen Männern, die zwar harmlos, aber leichtsinnig waren und sich zwar mit den himmlischen Erscheinungen beschäftigten, aber so einfältig waren zu glauben, daß das Gesicht die sichersten Erklärungen dieser Dinge liefere. Das Geschlecht der Landtiere sodann entwickelte sich aus solchen, die aller Liebe zur Weisheit bar waren und sich der Betrachtung der Himmelserscheinungen völlig verschlossen ... Die unverständigsten unter den Männern aber ... wurden ... zu fußlosen, auf der Erde sich fortwindenden Geschöpfen gemacht. Das vierte Geschlecht endlich, die Wassertiere, entstanden aus den Allerunvernünftigsten und Unwissendsten ..., die zur Strafe für den tiefsten Grad der Unwissenheit auch die tiefsten Wohnsitze angewiesen erhielten. Und auf diese Weise werden denn noch jetzt wie damals alle lebenden Wesen ineinander verwandelt, indem sie je nach dem Verlust und Gewinn von Vernunft und Unvernunft ihre Gestalt wechseln." [1]

Bei dieser Darstellung der Seelenwanderungslehre hat es den Anschein, als ob die Wiedergeburt als Weib die Strafe für Frevel und Unsittlichkeit, die Wiedergeburt als Tier aber die Strafe für Dummheit und Unwissenheit wäre.

1) Timaios 44 (90—92 St.).

b) „Politeia“. Diese Anschauung Platons von der Identität oder doch Affinität des Weibes mit dem Prinzip des Bösen scheint der Stellung zu widersprechen, die Platon der Frau im Idealstaat der „Politeia“ einräumt. Innerhalb der Ordnung, die dort für die herrschende Klasse der Krieger und der aus ihnen hervorgehenden Philosophen gilt, ist die Frau dem Manne grundsätzlich gleichgestellt, wird sie zu den gleichen Funktionen wie der Mann, insbesondere also zum Militärdienst, herangezogen. Aber diese Gleichstellung der Frau beruht nicht darauf, daß Platon dem weiblichen Geschlecht den gleichen Wert zuerkennt wie dem männlichen, sondern darauf, daß er die Frau als solche ignoriert, daß er ihre geschlechtliche Eigenart, für die er kein Empfinden hat, nicht anerkennt, ja geradezu verneint. Das zeigt sich deutlich genug, wenn Platon ernstlich den Vorschlag macht,

„daß sich die Frauen in den Ringschulen unbekleidet neben den Männern üben“

und daß er dabei besonderer Rechtfertigung nur für nötig hält, daß dies nicht nur für die jungen Frauen gelten soll, sondern sogar auch für

„die schon älteren; wie man es ja auch bei bejahrten Männern sieht, die ungeachtet ihrer Runzeln und ihres wenig erfreulichen Aussehens dennoch mit Eifer den Turnübungen obliegen“.[1]

Die gleiche geschlechtliche Indifferenz der Frau gegenüber geht aus den Argumenten hervor, mit denen er die Gleichstellung der Frau gegen naheliegende Einwände begründet. So der eine: Wenn die Männer der herrschenden Klasse „gleichsam zu Hütern einer Herde“ gemacht werden sollen — darin bestehe im wesentlichen die Funktion des Phylakes —, dann ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Frauen das gleiche leisten sollen, so wie ja auch

„die weiblichen Schäferhunde den nämlichen Wachedienst mitübernehmen, den die männlichen verrichten und mit auf die Jagd gehen und gemeinsam mit ihnen auch die übrigen Obligationen verrichten, oder sollen sie nur drinnen das Haus hüten als unabkömmlich wegen des Gebärens und Ernährens der Jungen, die Männer aber allein den mühseligen Dienst tun und alle Fürsorge für die Herde auf sich nehmen?“[2]

Wenn Platon diese Frage entschieden verneint, und nur die schwächere Konstitution der Frau zu berücksichtigen für nötig erklärt, so ist dabei der Gedanke entscheidend, daß auch bei den Hündinnen das Gebären und Ernähren der Jungen keine von der Verwendung der männlichen Hunde verschiedene Behandlung begründet. Und noch blinder für die geschlecht-

1) Politeia V, 3 (452 St.). Vgl. auch Lagerborg, a. a. O. S. 13/14.
2) Politeia V, 3 (451 St.).

liche Wesensverschiedenheit der Frau ist das Argument, daß der Unterschied zwischen Mann und Frau kein anderer sei und daher bei der Einstellung der Frau in die soziale Gemeinschaft ebensowenig Berücksichtigung verdiene, als der zwischen Kahlköpfigen und Vollbehaarten.[1] Man könnte geltend machen, daß die ganze Institution der Weiber- und Kindergemeinschaft, die Platon für die herrschende Klasse seines Idealstaates vorschreibt, einem Doktrinarismus entstammen muß, dem kein tieferes Erlebnis der Liebesgemeinschaft mit einer Frau, dem keinerlei innere Anteilnahme an Ehe und Familie ein Gegengewicht bietet. Aber eine deutlichere Sprache als alle abstrakten Institutionen des platonischen Idealstaates spricht ein Detail, das bei der Darstellung der Kindergemeinschaft unterläuft.

Wenn jemand den Vorschlag macht, „daß die Frauen den Männern allen gemeinsam angehören und keine mit keinem für sich zusammen wohnen, und daß auch die Kinder gemeinsam sein sollen" und daß diese Kinder nach ihrer Geburt von den dazu bestellten Behörden übernommen werden sollen: auf welchen Einwand muß er gefaßt sein, wenn er bei den Frauen kein geringeres Muttergefühl voraussetzt, als es sogar unter Tieren zu beobachten ist? Daß die Mütter ihre Kinder bei den staatlichen Behörden werden nicht lassen, daß sie zumindest ihre eigenen selbst werden säugen wollen. Und der Staatsmann, der diesen Urtrieb sich nicht auswirken lassen will, wird vor allem dafür sorgen müssen, daß die Mütter ihre eigenen Kinder nicht kennen dürfen. Aber Platon glaubt nur fordern zu müssen, daß „weder der Vater sein Kind, noch das Kind seinen Vater" kenne.[2] Von der Mutter kein Wort. Wer an dieser Stelle von ihr schweigt, dem hat die Natur alles Wissen um Mütterlichkeit und damit das Verständnis für eine der gewaltigsten Triebkräfte des gesellschaftlichen Lebens versagt. Daher kommt es, daß Platon in seiner „Politeia" die Beziehung zwischen Mann und Frau nicht anders betrachtet als ein Züchter die zwischen männlichen und weiblichen Tieren, daß er auch in seinen „Nomoi", wo er den Gedanken der Weibergemeinschaft fallen und die Ehe wieder bestehen lassen hat, diese unter eine staatliche Kontrolle stellt, die jedes normale Gefühl verletzen muß.

c) Der Mythos des „Politikos". Aber sein innerstes Verhältnis zu diesem wie zu manch anderem Problem enthüllt er im Mythos. An dem — schon früher erwähnten — Mythos des „Timaios" muß auffallen, daß in dem Menschengeschlecht, das aus der ersten Verkörperung der Seelen entsteht,

1) Politeia V, 4/5 (454 St.).
2) Politeia V, 7 (457 St.).

eine geschlechtliche Fortpflanzung überhaupt nicht möglich ist, da dieses Geschlecht nur aus Männern besteht. In dem großen Mythos des „Politikos" aber, der auch eine Weltentwicklung schildert, wird die geschlechtliche Fortpflanzung in dem goldenen Zeitalter, in dem für die Bedürfnisse der Menschen ohne deren Zutun reichlich gesorgt ist und das ungefähr der Periode der Mann-Menschheit des „Timaios" entspricht, ausdrücklich ausgeschaltet und für sie ein höchst merkwürdiger Ersatz geschaffen. Es wird erzählt,[1] daß die Welt bald unter der Herrschaft der Gottheit stehe, bald nur von ihrer eigenen Kraft getrieben werde, dann nämlich, wenn die Gottheit das Steuerruder aus den Händen gebe und die Welt ihrem eigenen Lauf überlasse. Die unter der göttlichen Leitung sich vollziehende Bewegung führe zum Guten, die andere zum Bösen. Ist dieses bis zum Äußersten gediehen, ergreift Gott wieder das Regiment und lenkt die Welt in die entgegengesetzte Richtung. Der Wechsel der Leitung bedeutet eine völlige Umkehr aller Verhältnisse. Unter ihnen spielt die geschlechtliche Fortpflanzung eine höchst bemerkenswerte Rolle. Dieses Problem wird von Platon hier besonders ausführlich behandelt, es steht eigentlich im Mittelpunkt des ganzen Mythos. Und da ist es nun sehr auffallend, daß die geschlechtliche Fortpflanzung in die Periode des Bösen fällt, da die Welt, „dem eigenen Triebe folgend", sich bewegt. Und so müssen die Menschen in dieser Periode auch „durch eigene Kraft und durch Einfluß des nämlichen Triebes" — der ein Trieb des Bösen und zum Bösen ist — „zeugen und erziehen";[2] so wie sie in dieser Periode ja auch nur durch eigene Kraft, durch Arbeit für ihre anderen Bedürfnisse sorgen müssen. Da die Wendung, die die Wiederaufnahme der Regierung durch die Gottheit herbeiführt, eine Wendung vom Bösen zum Guten und damit eine vollkommene Umkehrung aller Verhältnisse in der von Gott verlassenen und ihrer eigenen Kraft, der Kraft des Bösen überlassenen Welt bedeutet, kann es unter dem göttlichen Weltregiment keine geschlechtliche Fortpflanzung geben. Nicht als Folge des Geschlechtsaktes werden die Menschen geboren, sie gehen nicht als Kinder aus dem Mutterleib hervor, um allmählich älter zu werden, zu sterben und begraben zu werden; sondern es ist gerade umgekehrt: Aus der Erde steigen die Menschen als Greise hervor, um allmählich jünger zu werden und schließlich als Samen wieder in die Erde zu fallen. Mit der Rückkehr der Greise zum Zustand des Kindes hängt zusammen, „daß auch die Gestorbenen, die in der Erde liegen, dort wieder Gestalt annehmen, und wieder zum

1) Politikos XIII ff. (269 St. ff.).
2) Politikos XVI (274 St.).

Leben gelangen, indem mit der Umkehrung des Alls auch die Entstehungsweise in das Gegenteil umschlug".[1] Es ist eine Auferstehung der Toten, die hier neben der ursprünglichen Entstehung aus der Erde an Stelle der geschlechtlichen Fortpflanzung, an Stelle der „Erzeugung untereinander" tritt. Daß es in dem Paradies des „Politikos"-Mythos keine Frauen gibt, das wird zwar nicht behauptet, aber sie sind überflüssig: die Fortpflanzung erfolgt ohne sie.[2]

§ 5. „Der knabenliebende Eros." Daß Platon nicht nur kein Verständnis für die geschlechtliche Eigenart der Frau gehabt hat, sondern daß ihm die Liebe zur Frau völlig fremd gewesen sein muß, das geht auch daraus hervor, daß er, der so viel von Liebe spricht, der der Liebe im Leben des Einzelnen wie im Ganzen des Universums eine so zentrale Stelle einräumt, dabei immer und ausschließlich nur die Knabenliebe im Auge hat. Daß der Eros Platons nicht etwa dasjenige ist, was wir heute Freundschaft nennen, sondern daß sein Eros auch noch auf der höchsten Stufe der Vergeistigung eine ausgesprochen sinnliche Grundlage hat, daß es ein sexueller Eros ist, der in seinem Leben und in seiner Lehre die Hauptrolle spielt, kann ernstlich nicht bezweifelt werden.[3] Zu deutlich, kaum in einem anderen Punkte so deutlich, ist die Sprache seiner Dialoge.

a) „Charmides" und „Lysis". Nur aus dem eigenen Erleben kann Platon im „Charmides" die realistische Schilderung der Gefühle geben, die den Sokrates beim Anblick des schönen Jünglings ergreifen. Schon die Szene, die dem Auftreten des Charmides vorangeht, ist voll erotischen Fluidums. Als ein guter Dramatiker schickt Platon erst eine Schar von Liebhabern des schönen Charmides auf die Bühne. Wie dann er, der Vielgeliebte, selbst kommt, will ein jeder ihm Platz machen auf der Bank und „wir hörten damit erst auf", läßt Platon den Sokrates, den reifen Mann unter den verliebten Jünglingen, sagen,

„als wir den Letzten auf der einen Seite zum Aufstehen gebracht, den Letzten auf der anderen Seite durch den Druck von seinem Sitz auf den Boden befördert

1) Politikos XV (271 St.).

2) Daß die geschlechtliche Fortpflanzung erst mit Beginn der zweiten Weltepoche einsetzt, ist alte iranische Lehre. Auch sonst zeigt der Politikos-Mythos Elemente, die einen Einfluß altpersischer religiöser Vorstellungen auf Platon wahrscheinlich machen. Vgl. Reitzenstein, Platon und Zarathustra. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25. 4. Bd. 1927. S. 32 ff. Aus diesem Einfluß ließen sich auch gewisse auffallende Parallelen erklären, die zwischen dem platonischen Mythos und der jüdisch-christlichen Lehre vom messianischen Reiche bestehen, das als ein Zeitalter der Gerechtigkeit auf die satanische Periode des Bösen folgen wird.

3) Vgl. dazu Bethe: Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee. Rheinisches Museum. Neue Folge. 62. Bd. 1907. S. 438 ff.

hatten. Er aber trat herzu und ließ sich zwischen mir und dem Kritias nieder. Schon da, mein Bester, kam ich aus dem Gleichgewicht und wie mit einem Schlage war es nun vorbei mit dem kühnen Selbstbewußtsein, das mich vorher glauben ließ, nichts würde mir leichter fallen, als mich mit ihm zu unterhalten. Als er aber nun ... seine Augen auf mich richtete und mir einen ganz unbeschreiblichen Blick zuwarf, und sich anschickte, mich zu befragen ..., da, mein edler Freund, fiel mein Blick in sein Gewand. Das zündete bei mir wie ein Feuerfunke: ich verlor alle Fassung und zweifelte nicht, daß in Liebessachen nichts über die Weisheit des Kydias gehe, der, von einem schönen Knaben redend, einem anderen den Rat gab, ‚es soll sich das Reh hüten, dem Löwen in den Weg zu kommen und unvermögend sich zu retten, ihm zur leckeren Beute zu werden‘. Denn mir kam es vor, als wäre ich selbst in die Gewalt eines solchen Ungeheuers gefallen.“[1]

Sinnlichkeit ist auch der Kern der „Freundschaft“, die das Thema des Dialogs „Lysis“ bildet.[2] Diese Freundschaft ist der Eros des „Symposion“ und des „Phaidros“, ist die παιδεραστία in ihrer ganzen, für Platon so schmerzvollen und so beseligenden Eigenart.

Die Leidenschaft des Hippothales für den schönen Lysis, die den Ausgangspunkt des nach dem letzteren benannten Dialoges über die Freundschaft bildet, wird in ganz unzweideutiger Weise als sexuell geschildert. Der normal Empfindende muß sich anstrengen, in dem Gegenstand der Liebe des Hippothales nach den Symptomen, die Platon beschreibt, kein Mädchen zu sehen. Der Zustand des verliebten Jünglings zeigt alle typischen Merkmale sexueller Bindung: verschämtes Erröten, schüchterne Schwärmerei, Wunsch, den begehrten Gegenstand zu beschützen, Unfähigkeit, ihn anders als im rosigsten Lichte zu sehen, usw.[3] Das Verhältnis des offenkundig sexuell verliebten Hippothales wird in einem deutlichen Gegensatz zu der unsinnlichen Beziehung zwischen Lysis und Menexenos als einer echten Freundschaft und Hippothales als „echter Liebhaber“ hingestellt. Und dabei läßt Platon den Sokrates ausdrücklich sagen:

„Notwendig muß dem echten und nicht verstellten Liebhaber von seinem Liebling liebreiche Freundschaft zuteil werden.“

Nach dieser Äußerung des Sokrates

---

1) Charmides 4 (155 St.).

2) P. Friedländer: Platon II (Die platonischen Schriften), 1930, S. 102, bemerkt zu diesem Dialog: Er zeigt die „philosophische“ Erotik „auf der Stufe des platonischen Frühwerks. Daß sich hinter der Philia dieses Dialoges wirklich der Eros verbirgt — ‚wenn Freundschaft heftig wird, heißt es in den ‚Gesetzen‘ (837), so nennen wir sie Liebe‘ — das verrät sich gleich zu Anfang. Von den ersten Worten an wird die Atmosphäre des παιδικὸς ἔρως fühlbar ...“

3) Lysis 1, 2 (203—207 St.).

„ließen sich Lysis und Menexenos kaum zu einer Andeutung von Beifall herbei, des Hippothales Freude dagegen spielte sich in dem raschen Wechsel seiner Gesichtsfarbe deutlich ab“.[1]

b) „Phaidros.“ Diese Knabenliebe ist es, zu deren Preis die Teilnehmer des „Symposion“ ihre Reden halten und zu der sich Platon im „Phaidros“ rückhaltlos bekennt. Viel deutlicher noch als in allen anderen Dialogen tritt hier zu der zweiten dieser beiden Liebesdichtungen die sexuelle Komponente des platonischen Eros hervor und stellt sich als wesentlicher Bestandteil, als letzte Grundlage, als der Nährboden gleichsam dar, aus dem der vergeistigte Eros emporwächst. Die leidenschaftliche Schilderung des beim Anblick eines schönen Knaben vom Liebeswahnsinn Ergriffenen ist eine der großartigsten Liebespoesien, eine von Sinnenglut erfüllte, in ihrer künstlerischen Schönheit hervorragende Darstellung der sexuellen Erregung. Der Eros, den die Schau des schönen Knabenleibes auslöst, wird hier als Erinnerung an die Schau des absolut Schönen gedeutet, der die Seele, die beflügelte Seele vor ihrer Geburt im Jenseits teilhaftig war. Die Schönheit des Knabenleibes ist ein Abglanz der ewigen Schönheit; darum durchrieselt den Liebhaber des Geliebten

„zuerst ein Schauer, und Nachwehen der Angstbeklemmungen von damals beschleichen sein Gemüt“. „Und wie er ihn anblickt, befällt ihn wieder nach dem Schauer in Wechsel ungewohnte Hitze und Schweiß. Die Ausstrahlungen der Schönheit, die er mit seinen Augen aufgenommen hat, haben ihn durchglüht und wie Regen fällt es auf das sprossende Gefieder.“

In der Liebe zum schönen Knaben beginnen der Seele des Mannes wieder die Flügel zu wachsen.

„Dieser warme Regen schmilzt die längst durch Dürre geschlossene spröde Oberschicht, die das Hervorkeimen verhinderte. Und wie jetzt Nahrung zuströmt, schwellen und treiben von den Wurzeln aus die Schößlinge der Federn unter der ganzen Oberfläche der Seele hin: Denn ganz war sie dereinst befiedert.“

Dann wird der Wechsel von Qual und Lust geschildert, den die Liebe erzeugt.

„Indem beide Gefühle sich mischen, wird ihr (der liebenden Seele) unheimlich bei diesem seltsamen Zustand; ratlos wütet sie herum, die wahnsinnige Erregung läßt sie weder nachts schlafen noch am Tage ruhig auf der Stelle bleiben, sondern sehnsuchtsvoll eilt sie nach den Orten, wo sie den Träger der Schönheit zu erblicken vermeint. Erblickt sie ihn, und kann dadurch sich neuen Liebreiz zuleiten, so erweitern sich die vorher verstopften Gänge; aufatmend fühlt sie sich frei von Stichen und Qualen, und wieder genießt sie so in der Gegenwart die süßeste Lust. Weshalb sie auch freiwillig von dem schönen Geliebten sich nicht trennt und niemand höher schätzt als ihn, Mutter, Brüder und Freunde hat sie sämtlich vergessen; daß das Ver-

1) Lysis 17 (222 St.).

mögen, um das sie nicht sorgt, draufgeht, gilt ihr nichts; was Sitte und Anstand verlangen, und sie zuvor sich zur Ehre rechnete, verachtet sie alles, bereit, dem Gegenstand ihrer Sehnsucht dienstbar zu sein und so nah als ihr immer gestattet werden darf, bei ihm zu schlafen. Denn abgesehen von der Verehrung, die sie für den Träger der Schönheit empfindet, hat sie in ihm allein auch den Arzt gefunden für ihre größte Pein. Diesen Zustand, mein schöner Knabe, an den meine Rede gerichtet ist, nennen die Menschen ‚Eros': wie ihn aber die Götter bezeichnen, darüber wirst du vermutlich lachen, wenn du es hörst, weil es mutwillig klingt."

Und nun zitiert Platon aus „geheimgehaltenen Gedichten" einen Vers, in dem es heißt, daß nur die Sterblichen den geflügelten Gott Eros, die Unsterblichen aber ihn „Pteros" nennen, „vom Schwingen treibenden Zwange";[1] was, wörtlich genommen, vermutlich ein obszöner Ausdruck war. Ja, wenn, was nicht unwahrscheinlich, die fraglichen Verse von Platon selbst gemacht und nur zum Schein zitiert sind, so kann den Worten, nach Ritter, überhaupt keine andere Bedeutung zukommen.[2] Zwar wird im „Phaidros" — wie auch sonst, wenn Platon von Eros spricht — die Forderung aufrechterhalten, die Befriedigung des sexuellen Triebes sich zu versagen. Aber nicht nur ist die schon die Grenzen des Obszönen streifende Darstellung des erotischen Gegenstandes selbst fast ein Ersatz solcher Befriedigung, die Darstellung Platons wird zu einer durch die Einschaltung retardierender Elemente geradezu raffinierten Beschreibung des über alle Hemmungen schließlich doch zum Ziele gelangenden Geschlechtsgenusses. Mit einer Lebendigkeit, mit der nur Selbsterlebtes ausgesprochen werden kann, wird der Kampf des sittlichen Bewußtseins gegen die Wünsche der Geschlechtlichkeit beschrieben. Die Seele wird mit einem Gespann verglichen, das von einem guten und einem bösen Rosse gezogen wird, wodurch die sittlich gerichtete Vernunft und die zur Unsittlichkeit drängenden Begierden symbolisiert werden.

„Wenn nun der Lenker, nachdem er das Liebesantlitz erblickt, und durch seine Anschauung die ganze Seele sich durchwärmt hat, von den Stacheln kitzelnden Verlangens gespornt wird, dann hält das dem Lenker gehorsame Roß, das, wie immer, auch jetzt durch Scham sich meistern läßt, selbst an sich, um nicht loszuspringen auf den Geliebten; das andere aber kehrt sich jetzt nicht länger an Lenkstacheln und an Peitsche, sondern in gewaltsamen Sprüngen stürzt es auf sein Ziel zu und zwingt den Spanngenossen und den Lenker, denen es alle mögliche Not bereitet, zu dem Geliebten hinzugehen und der Liebesgunst Erwähnung zu tun. Anfangs widerstreben die Beiden voll Unwillens im Gedanken, daß sie zu etwas Schrecklichem und Bösem gezwungen werden sollen: schließlich, aber, wenn des Übels kein Ende ist, nach-

1) Phaidros XXXI (251—253 St.).

2) In den Anmerkungen zu Ritters Übersetzung des „Phaidros". Philosophische Bibliothek, Bd. 152, 2. Aufl., 1922, S. 129.

gebend und einwilligend, das Gebotene zu tun. Und so kommen sie hin und schauen des geliebten Knaben leuchtendes Angesicht."

Wenn es aber dem Wagenlenker gelingt, das Gespann doch noch zurückzureißen, benetzt das eine Roß

„vor Beschämung und Verwirrung die ganze Seele mit Schweiß, das andere aber bricht, ... in zorniges Schelten aus und mit vielen Schmähungen gegen den Lenker und Spanngenossen, als feige Memmen wären sie ausgerissen und hätten ihr Wort gebrochen. Es will sie zwingen, obgleich sie nicht wollen, wieder hinzugehen und gibt nur endlich ihren Bitten um Aufschub für später nach. Und wie die verabredete Stunde kommt, mahnt es die beiden, die sich stellen, als dächten sie nicht daran, und nötigt sie mit Gewalt, wiehernd und vorwärtsziehend, daß sie wieder an den Knaben herantreten, ihm dieselben Anträge zu machen, da sie nahe sind, senkt es den Kopf, stellt den Schweif, beißt auf den Zaum und zieht mit Schamlosigkeit vorwärts".

Aber wiederum gelingt es dem Lenker, das böse Roß zu bändigen, so daß es, wenn es den schönen Knaben erblickt, „fast vor Furcht vergehen möchte". Doch dieser Sieg des Lenkers und seines edeln Rosses ist kein endgültiger. Jetzt wird erst geschildert, wie auch der geliebte Knabe vom Eros ergriffen wird. Wenn der Liebende und der Geliebte längere Zeit miteinander verkehren, wenn

„sie zueinander kommen und sich berühren, bei den Körperübungen und dem sonstigen Verkehr, dann ergießt sich die Quelle jenes Stromes, den Zeus als Liebhaber des Ganymedes Himeros benannte, im vollen Schwalle gegen den Geliebten: Ein Teil dringt ein in ihn, ein anderer fließt, da er erfüllt ist, außen wieder ab. Nun ist auch der geliebte Knabe von Liebe erfüllt; er ist nun verliebt, weiß aber nicht, in was, und begreift nicht einmal seinen Zustand, noch kann er ihn beschreiben ... und daß er wie in einem Spiegel in seinem Liebhaber nur sich selbst sieht, versteht er nicht. Ist der andere anwesend, so hat er genau wie dieser Ruhe vor seiner Qual, und ist er abwesend, so empfindet er genau so Sehnsucht und wird ersehnt, indem er als Nachbild der Liebe Gegenliebe in sich trägt. Er bezeichnet es aber und nimmt es nicht als Liebe, sondern als Freundschaft. Ähnlich wie jener, nur in schwächerem Grade, empfindet er das Verlangen, den anderen zu sehen, zu berühren, ihn zu küssen und neben ihm zu ruhen. Und wahrscheinlicherweise tut er das auch bald darauf. Wenn beide miteinander das Lager teilen, so braucht das zügellose Roß des Verliebten nicht nach Worten an seinen Lenker zu suchen, und verlangt als Entschädigung für viele Nöte einen kleinen Genuß. Das des Knaben aber findet keine Worte, doch voll brünstigen unbekannten Verlangens umfaßt es den Liebhaber und küßt ihn, im Gedanken, daß es doch ein gar treuer Freund sei, den er liebkose; und wenn sie nebeneinander sich niederlegen, so kann es sein, daß er, soviel an ihm liegt, sich nicht weigern würde, dem Liebhaber zu willen zu sein, wenn dieser darum bäte. Allein, das Nebenroß im Verein mit dem Lenker sträubt sich wieder dagegen mit Scham und Vernunft".

Aber vergeblich. Platon endet seine Beschreibung dieses Kampfes — in dem nur völlig lebensfremde Stubengelehrtheit oder verlogene Heuchelei

etwas anderes sehen kann, als den Kampf um die Befriedigung des Geschlechtstriebes — nicht mit dem alleinigen Sieg des guten Rosses. Er faßt auch den Fall ins Auge, daß

„wohl einmal im Rausche oder sonst in einem schwachen Zustande die beiden zuchtlosen Gespannspferde ihre Seelen unbewacht überraschen und, indem sie beide zusammenführen, das von der Menge gepriesene Teil sich wählen und vollbringen; und wenn sie es vollbracht, dann machen sie auch fernerhin davon Gebrauch, doch nur selten, da sie damit etwas tun, was nicht der ganzen Seele genehm ist“.[1]

Es ist derselbe Eros, der, die Sinnlichkeit überwindend, einen der „drei wahrhaft olympischen Ringersiege“ davonträgt, so „das Höchste erreicht, was menschliche Besonnenheit oder göttlicher Wahnsinn einem Menschen zu verschaffen imstande ist“ und der „das von der Menge gepriesene Teil wählt und vollbringt“.

c) „Politeia.“ Aber auch in der „Politeia“, die nicht wie „Lysis“, „Symposion“ und „Phaidros“ ein erotisches Hauptthema hat, verrät sich Eros — wenn Platon hier von ihm spricht — deutlich als die nur mühsam ihre Sinnlichkeit unterdrückende Knabenliebe. Im Rahmen der Vorschriften, die den Zweck haben, die Tapferkeit der Krieger im Idealstaat zu heben, schlägt Platon — durch den Mund des Sokrates — vor:

„Wer sich hervorgehoben und rühmlich ausgezeichnet hat, der muß doch wohl, wie du zugeben wirst, zunächst noch im Feldzuge von dem mit im Felde stehenden Jünglingen und Knaben, von jedem der Reihe nach, einen Kranz erhalten.“

Daß dieses Heer des Idealstaates ebenso aus Männern wie aus Frauen gebildet ist, scheint hier vergessen. Sokrates fährt nach einer zustimmenden Äußerung des Glaukon fort:

„Ferner auch durch Händedruck geehrt werden“, darauf Glaukon: „Auch das.“ Sokrates: „Aber was nun folgt, wirst du, fürchte ich, nicht mehr gut heißen“

— was scherzhaft gemeint ist, denn Glaukon wird als „eine besonders verliebte Natur“ hingestellt[2] —:

„Was denn?“ fragt Glaukon; und darauf Sokrates: „Daß er einen jeden küssen und wieder geküßt werden soll.“ Worauf Glaukon: „Dies erst recht! Und ich mache auch den Zusatz zu dem Gesetz, daß während der ganzen Dauer des Feldzuges keiner, den er küssen will, es ihm abschlagen darf, schon deshalb, damit wenn einer etwa verliebt ist in einen Jüngling oder in ein Mädchen, sein Eifer, den Preis davonzutragen, um so mehr entfacht werde.“[3]

1) Phaidros XXXIV ff. (254—256 St.).
2) Politeia V, 19 (474 St.).
3) Politeia V, 14 (468 St.).

Man merkt, wie sehr mühsam dieses „oder in ein Mädchen“ nachhinkt, nachdem von Händedruck und Küssen nur zwischen den Jünglingen die Rede war; und wird darum auch dem Umstand keine sonderliche Bedeutung beimessen können, daß Sokrates, dem Glaukon zustimmend, schließlich auch erklärt, daß „dem sich tüchtig Bewährenden mehr Gelegenheit zu ehelichen Freuden gegeben werden soll als den anderen“, und dabei auch die Rücksicht auf einen guten Nachwuchs hervorhebt. — Wie sehr der platonische Eros doch nur die homosexuelle Liebe ist, das zeigt, daß Platon im Zusammenhang der Begründung einer seiner Hauptthesen: daß die Philosophen den Staat regieren sollen, bei der Erklärung des Wortes φιλόσοφος, das den die Weisheit-Liebenden bezeichnet, die Liebe nur als Knabenliebe darstellt. Sokrates will darauf hinaus, daß der Philosoph von einem Verlangen nach der ganzen Weisheit erfüllt sei, und nicht etwa nur nach einem Teile, und stellt daher den Satz voran: Wenn wir von einem sagen, er liebe etwas (φιλεῖν), so bedeute das, daß er das Geliebte nicht nur in einer gewissen Beziehung liebe, sondern ganz in sein Herz geschlossen habe. Und da Glaukon eine nähere Erklärung verlangt, illustriert Sokrates seine Behauptung nicht etwa so, daß er daran erinnert, wie sehr doch ein liebender Jüngling sein Mädchen ganz und gar mit all ihren Vorzügen und Fehlern ins Herz schließt, sondern damit:

„daß alle in der Blüte stehenden Knaben den Knabenfreund und Geliebten irgendwie reizen und erregen, indem sie seiner Bemühung und zärtlichen Annäherung wert scheinen. Oder macht ihr es nicht so mit den Knaben? Der eine wird, weil er ein Stumpfnäschen hat von euch liebreizend genannt und gepriesen, des anderen Habichtsnase, sagt ihr, habe etwas Königliches, und wer zwischen beiden die Mitte hält, der übertreffe alle an Ebenmaß; die dunkeln seien von männlichem Aussehen, die blonden wären wahre Götterknaben; die honig-blassen aber — meinst du, sie entstammen, wie auch ihr Name, dem Hirne irgendeines anderen als eines Liebhabers, der ihre Blässe beschönigen will und sich gern mit ihr abfindet, wenn sie nur mit Jugendschönheit verbunden ist.“[1]

Von der „rechten Liebe“ ist im III. Buche die Rede. Und wenn Platon den Sokrates fordern läßt, daß diese Liebe, damit sie die „rechte“ sei, von aller sinnlichen Lust frei bleiben müsse, so möchte man zunächst glauben, daß er die Liebe überhaupt, also auch die zwischen Mann und Frau, meint.

„Also darf ihr auch nicht diese Lust beigesellt werden, und Liebhaber wie Geliebter dürfen bei richtiger Liebe mit ihr nichts gemein haben.“

Man merkt sogleich, daß Platon auch hier nur die Knabenliebe im Auge hat: Und so heißt es denn weiter, man müsse daher im Idealstaat die Bestimmung einführen,

1) Politeia V, 19 (474 St.).

„es dürfe der Liebhaber den Geliebten zwar küssen und mit ihm verkehren und ihn berühren wie einen Sohn, um des Schönen willen, wenn er ihn dazu bereit findet, im übrigen aber müsse sein Umgang mit dem, dem sein Bemühen gilt, derart sein, daß er niemals auch nur den Schein errege, als ginge er über diese Grenze hinaus".[1]

Es ist in der Tat nur die homosexuelle Liebe, der Platon Enthaltung von der Befriedigung des Triebes zumutet. Für die Beziehung zwischen den beiden verschiedenen Geschlechtern — die ihm überhaupt kein wahrer Eros sein kann — liegt ihm solche Forderung völlig fern. Stellt er doch selbst den normalen Geschlechtsverkehr, von der Regierung genau geregelt, in den Dienst der populationistischen Interessen seines Idealstaates. Die „platonische Liebe" ist — soll Platon nicht gröblich mißverstanden sein — wirklich nur die Knabenliebe.[2]

§ 6. Die Päderastie in Griechenland. a) Der dorische Kulturkreis. Zur Sublimierung seines Eros wurde Platon vor allem dadurch gedrängt, daß dieser sein Eros im Widerspruch zu den sittlichen und rechtlichen Anschauungen der athenischen Gesellschaft seiner Zeit stand. Die mitunter vertretene Meinung, daß die Knabenliebe in der antiken Welt ganz allgemein verbreitet gewesen und darum durchaus nicht wie in der christlichen Kultur ethisch abgelehnt worden sei, ist unrichtig. Nur für die sogenannten dorischen Staaten sind homosexuelle Gebräuche, Liebesverhältnisse zwischen älteren und jüngeren Männern als öffentlich anerkannt nachweisbar. Und auch hier ist die Päderastie eine nur auf die verhältnismäßig dünne, die adelige Oberschicht beschränkte soziale Erscheinung. Als eine spezifisch ritterliche Sitte oder Unsitte ist sie uns überliefert, die sich vermutlich aus der militärischen Funktion dieser Klasse, aus den ständigen Feldzügen, dem dauernden Lagerleben erklärt, das die Männer allzulange von den Frauen fernhält und sie zur wechselseitigen Befriedigung ihrer geschlechtlichen Bedürfnisse zwingt. Aber auch in der dorischen Gesellschaft war die Päderastie trotz öffentlicher Anerkennung oder gar religiöser Legitimierung keineswegs eine unangefochtene Institution.[3]

Auf Lykurg selbst wird ein Gesetz zurückgeführt, das die sexuelle Knabenliebe mit Tod und Verbannung bestraft.[4] Und von dem spartanischen König

---

1) Politeia III, 12 (403 St.).
2) Vgl. Lagerborg, a. a. O. Passim.
3) Vgl. dazu Bethe, a. a. O. S. 446.
4) Nach Xenophon: Über den lakonischen Staat, II, 13. Vgl. Symonds: Die Homosexualität in Griechenland, in Havelock Ellis und J. A. Symonds: Das konträre Geschlechtsempfinden (Bibliothek für Sozialwissenschaft, herausgegeben von Hans Kurella, 7. Bd., 1896), S. 54.

Agesilaos, dessen Verhalten, wie Theodor Gomperz bemerkt: „als typisch für die vornehmen Kreise seiner Heimat gelten darf“,[1] wird erzählt, er habe sich heftig gegen die in ihm sehr lebendigen homosexuellen Neigungen gewehrt. Xenophon[2] berichtet von ihm, er habe gesagt: nicht um alles Gold der Erde möchte er in einem solchen Kampfe unterliegen. Schon einmal habe er ihn siegreich bestanden, als er sich versagte, einen Knaben, der ihn durch seine Schönheit entzückte, zu küssen. Daraus geht zumindest dies hervor, daß das gesellschaftliche Urteil über die Päderastie auch in Sparta zumindest nicht eindeutig war. Über die Gründe, die den Gesetzgeber veranlassen konnten, dennoch gewisse homosexuelle Gebräuche zu dulden oder gar zu fördern, sind wir nur auf Vermutungen angewiesen. Eine allzu starke Vermehrung der auf einen beschränkten Grundbesitz angewiesenen, militärisch organisierten Adelskaste lag jedenfalls nicht im staatspolitischen Interesse. Bildet ja überhaupt die Übervölkerung für die Kleinstaaten Griechenlands eine ständige Gefahr;[3] und Maßnahmen dagegen sind keine Seltenheit. Unter diesem Gesichtspunkte ist insbesondere auch die bekannte spartanische Sitte zu beurteilen, schwächliche oder verkrüppelte Kinder auszusetzen. Aristoteles spricht direkt die Ansicht aus, in Kreta sei die Päderastie eingeführt worden, um der Übervölkerung zu begegnen.[4]

b) Das Verhältnis von Religion und Dichtung zur Knabenliebe. Außerhalb des dorischen Kulturkreises, insbesondere in Jonien und Athen war die Päderastie sicherlich niemals bodenständig. Die griechische Religion[5] mit ihrem die Frauen nur allzusehr liebenden Götterkönig und ihrer die Liebe des Mannes zum Weib verkörpernden Aphrodite ist eine wahre Apotheose des normalen Geschlechtstriebs. Die Ehe des Zeus und der Hera steht im Mittelpunkt des olympischen Lebens.[6] Denn als heilige Institution gilt die Ehe dem griechischen Volke, und Nachkommen zu haben, sich fortzu-

1) A. a. O. S. 299.

2) Xenophon, Agesilaos, c. 5, 5.

3) Theodor Gomperz, a. a. O. S. 402: „Für die kleinen und eng umgrenzten Republiken Griechenlands bildete die Übervölkerung eine ständige Gefahr. Bei den verhältnismäßig geringen wirtschaftlichen Hilfsmitteln und den primitiven Methoden war die Gefahr der Verarmung sehr groß; zumal für die herrschende Klasse, deren Einnahmen ausschließlich aus dem keiner Vermehrung fähigen Grundbesitz floß.“

4) Aristoteles, Politik, II, 10; 1272 a, 23.

5) Vgl. Symonds, a. a. O. S. 118.

6) Die Ganymed-Sage dürfte wohl erst verhältnismäßig spät unter dem Einfluß dorischer Sitten eine homosexuelle Umdeutung erfahren haben. Solche Umdeutungen mußten sich auch gewisse historische Freundschaftsverhältnisse gefallen lassen, wie das zwischen Achilles und Patrokles. Vgl. Symonds, a. a. O. S. 43.

pflanzen als eine der vornehmsten vaterländischen Pflichten. Für das durchschnittliche Urteil über die Knabenliebe ist nichts bezeichnender als die Sage, die die Päderastie auf Laios, den Vater des Ödipus, zurückführt, der den schönen Knaben Chrysippos entführt haben soll. Der Mythos deutet den Fluch, der auf dem Königshaus der Labdakiden lag, als Rache der Hera, der Schützerin der Ehe, und sohin als Strafe für ein Verhalten, das offenbar für naturwidrig, für ein Laster angesehen wurde.[1] In den Homerischen Gedichten findet sich denn auch keine Spur davon. Die Ehe Hektors mit Andromache und Odysseus mit Penelope leuchten hier als unangefochtenes Ideal, die Liebe des Menelaus zu Helena setzt das Ganze des heroischen Geschehens in Bewegung. Und auch bei den großen Tragikern ist — zumindest in den uns erhaltenen Stücken — nichts von einer besonderen Schätzung der Päderastie zu merken. Die Dramen, in denen Aischylos und Sophokles das Problem behandelt haben sollen (so Aischylos in den „Myrmidonen"), sind nicht auf uns gekommen; wir wissen daher nicht, in welchem Sinne dieses geschah.[2] Dabei soll Sophoklos persönlich der Knabenliebe zugeneigt gewesen sein. Wie man dies aber zu seiner Zeit beurteilte, kann man daraus ersehen, daß Jon nicht gerade in freundlicher Absicht erzählt, Sophokles habe einmal einem ihm beim Mahl bedienenden schönen Knaben durch eine scherzhafte List einen Kuß abgelockt.[3] Euripides — auch in diesem Punkte in Übereinstimmung mit den Sophisten — lehnt die Päderastie direkt ab. In seinem uns nur in Bruchstücken erhaltenen „Chrysippos" stellte er die obenerwähnte Laios-Sage, und zwar vermutlich in dem Sinn einer Verurteilung des Lasters dar. Ein uns erhaltenes Fragment des Dramas „Diktys" lautet: „Er war mein Freund und niemals führte mich meine Liebe zur Torheit oder nach Kypris. Ja, es gibt eine andere Art der Liebe, Liebe für die Seele, rechtschaffen, selbstbeherrscht und gut. Gewiß hätten die Menschen das Gesetz machen sollen, daß nur der Keusche und sich selbst Beherrschende lieben sollte, und Zeus Tochter Kypris hätten sie weiterschicken sollen."[4] Das läßt über die Anschauung des Dichters

1) Vgl. Symonds, a. a. O. S. 42. W. Kroll: Freundschaft und Knabenliebe (Tusculum-Schriften, IV. Heft). München 1927. S. 27.

2) Vgl. Symonds, a. a. O. S. 77, und W. Kroll, a. a. O. S. 29.

3) Jon, ap. Athen. XIII, 603/04. (Fragm. Hist. gr. II, 46, Müller.) Theodor Gomperz, a. a. O. S. 299, führt dies und die oben erwähnte Äußerung des Agesilaos als ein Sympton für die „starken Gegenkräfte" an, durch die die griechische Liebe „eingeschränkt und im Zaune gehalten" wurde, als einen Beweis dafür, daß die öffentliche Meinung gegen jede sexuelle Betätigung, auch die unschuldigste gerichtet war.

4) Zitiert nach Symonds, a. a. O. S. 71.

keine Zweifel. Auch ist zu beachten, daß das von ihm wiederholt dargestellte Freundschaftsverhältnis zwischen Orest und Pylades keine Spur einer homosexuellen Färbung zeigt.[1] Besonders deutlich tritt die ablehnende Haltung, die die athenische Gesellschaft gegen die Päderastie einnahm, in der realistischeren Komödie, insbesondere des Aristophanes zutage. Seine Haltung in dieser Frage ist darum so besonders symptomatisch für Athen, weil er mit seiner Dichtung nicht nur dem derben Geschmack der großen Masse der Kleinbürger, sondern auch den ethisch-politischen Anschauungen der reaktionären Aristokratie Rechnung zu tragen verstand. Und Aristophanes wird nicht müde, seinen Spott über das homosexuelle Treiben gewisser Kreise auszugießen und läßt es auch nicht an ernsten Tönen fehlen, die deutlich zeigen, wie sehr man sich der großen Gefahr bewußt war, die für die Öffentlichkeit mit einer solchen Verkehrung des Geschlechtslebens verbunden ist. So wird in den „Wolken“ vom Dikaios Logos der homosexuelle Eros als unsittlich gegeißelt und als „das Allerschlimmste“ bezeichnet, was einen treffen kann.[2] Auch in den „Vögeln“ brandmarkt Aristophanes die Knabenliebe als Laster, indem er die Wünsche eines Homosexuellen satyrisch darstellt und die Gefahren zeigt, die dem Knaben, nach der im Volk verbreiteten Meinung, davon drohen.[3] Gerade die Komödie zeigt aber auch, wie stark die Päderastie in gewissen Kreisen verbreitet gewesen sein muß. Aus dem dorischen Kulturkreis eingeschleppt, stieß sie jedoch in Athen schon im fünften Jahrhundert auf eine starke moralische Opposition,[4] deren Träger vor allem die von Platon so leidenschaftlich bekämpften Sophisten waren.

c) Die Stellung der Philosophie, insbesondere Xenophons. Besonders charakteristisch für diese Haltung der Aufklärungsphilosophie ist die Stelle aus einer Schrift des Prodikos, die das bekannte Thema des „Herakles am Scheidewege“ zum Gegenstand hat. Da spricht die Tugend zum Laster: „Du Elende, was hast denn Du, was ein Gut wäre oder wie willst Du denn wissen, was eine Annehmlichkeit ist, ohne daß Du Dich darum irgend bemühen magst. Du wartest ja nicht einmal bis sich die Lust nach einem Genuß regt, sondern schon vorher sättigst Du mit allem . . . Den Liebesgenuß erzwingst Du, ehe das Bedürfnis danach erwacht durch allerlei künstliche Mittel und bedienst Dich dabei der Männer als wären sie

1) Vgl. Symonds, a. a. O. S. 77.
2) Aristophanes: Die Wolken, 973, 1085/86.
3) Aristophanes: Die Vögel, 137 ff. Vgl. auch „Die Ritter“ 877, Eklesiazusen 112
4) Bethe, a. a. O. S. 439. Kroll, a. a. O. S. 27.

Weiber; so erziehst Du Deine Freunde, indem Du sie bei Nacht mißbrauchst und sie bei Tag die besten Stunden verschlafen läßt ...“[1] So kann die Tugend nur sprechen, wenn Päderastie ganz allgemein als Laster gilt! Auch von einem heftigsten Gegner Platons, von dem Sokrates-Schüler Antisthenes ist bekannt, daß er gegen die Knabenliebe aufgetreten.[2] Aus dem sokratischen Kreis hat sich vor allem Xenophon — und zwar trotz seiner offenkundigen Spartanerfreundlichkeit — entschieden gegen die Päderastie gewendet. Man kann vielleicht wegen der Unsicherheit des Abfassungsdatums darüber streiten, ob sein Dialog „Das Gastmahl“ eine direkte Gegenschrift gegen die gleichnamige Schrift Platons ist, obgleich auch dies mehr als wahrscheinlich ist,[3] aber man kann nicht ernstlich bestreiten, daß das Xenophontische Symposion seiner ganzen Tendenz nach unzweideutig gegen die Knabenliebe gerichtet ist und eine Verherrlichung der ehelichen Geschlechtsliebe sein will. Von den zahlreichen Stellen, aus denen dies deutlich hervorgeht, sei nur auf einige verwiesen. So heißt es einmal, von der geschlechtlichen Liebe mit einem Manne trage der Knabe „nur Schimpf und Schande davon“, und zwar von jeder, also wohl auch der nichtkäuflichen; und wenn jemand einen Knaben durch Überredung gewinnt, „das macht ihn noch hassenswerter“.[4] Sehr deutlich spricht die folgende Stelle die Ansicht Xenophons und damit wohl die Durchschnittsmeinung in Athen aus. „Auch nimmt ja nicht einmal der Knabe mit dem Manne, wie das

1) Bei Xenophon: Memorabilien II, 1; 21—34. Die Übersetzung nach Nestle: Die Vorsokratiker, S. 197. Doch ist im Text das Wort „ὑβϱίζουσα“ mit „mißbrauchst“ statt wie bei Nestle mit „mißhandelst“ übersetzt.

2) Diogenes Laertios VI, 18. Vgl. dazu Heinrich Gomperz, Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen, Imago, X. Bd., 1924, S. 45. Bruns, Attische Liebestheorien usw. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, V. Bd., 1900, S. 29. Kroll, a. a. O. S. 28. Ferner derselbe in dem Art. „Knabenliebe“ in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, XI. Bd., S. 197 ff.

3) So deutet insbesondere auch Bruns, a. a. O. S. 26, das Xenophontische Gastmahl entschieden als Polemik gegen Platons Symposion. „Während Platon die sinnliche Päderastie bedingt verteidigt“ — im ‚Phaidros‘ — „verdammt sie Xenophon schlechtweg.“ Vgl. auch Rettig: Knabenliebe und Frauenliebe in Platons Symposion. Philologos, XLI. Bd. 1882. S. 429.

4) Xenophon: Symposion, VIII, 19. Vgl. auch IV, 52; VIII, 10/11; VIII, 31, 32. Karl Steinhart sagt in der Einleitung zu seiner Übersetzung des platonischen Gastmahls von der Tendenz des Xenophontischen: Es habe eine offenbar polemische Beziehung auf Platons Gastmahl, und seine Absicht sei keine andere „als die Bekämpfung der Knabenliebe“. (Platons sämtl. Werke, übersetzt von Hieronymus Müller m. Einl. begl. von K. Steinhart, IV. Bd. 1854. S. 268.) Steinhart schließt sich dabei der Ansicht K. F. Hermanns an, daß Xenophon bei seinem Gastmahl das Platonische schon vor sich gehabt habe, a. a. O. S. 267.

Weib, an den Freuden des Liebesgenusses teil, sondern nüchtern sieht er dem von Wollust Trunkenen zu, weshalb es nicht zu verwundern ist, wenn sich selbst Verachtung gegen den Liebhaber bei ihm einfindet. Wollte aber jemand sein Augenmerk darauf richten, so würde er auch finden, daß zwar von denen, die sich ihrer Sitten wegen lieben, nichts Verwerfliches ausgegangen ist, daß hingegen der unzüchtige Umgang schon viele verabscheuungswürdige Taten erzeugt hat."[1] Besonders charakteristisch aber ist der Schluß des Dialogs. Sokrates hat den Syrakusaner mit seinen Gauklern ein Spiel vorbereiten lassen, „woran die Zuschauer am meisten Freude haben dürften".[2] Es wird eine Pantomime von Dionysos und Ariadne. Nach dem Anblick des Liebesspiels, das die beiden Schauspieler aufführten, „da schworen", heißt es bei Xenophon „die Unverheirateten zu heiraten, die Verheirateten aber schwangen sich auf ihre Pferde und ritten zu ihren Frauen, um dieser froh zu werden".[3] Vollends die nachplatonische Philosophie[4] steht der Päderastie durchaus feindlich gegenüber, erklärt sie für ein naturwidriges Laster. Aristoteles, der Schüler Platons, der mit ihm jahrelang in innigster Arbeitsgemeinschaft gelebt hatte, spricht in der Nikomachischen Ethik[5] von der Knabenliebe im Zusammenhang mit gewissen krankhaften Dispositionen. „Ich denke hier einmal an die Erscheinungen tierischer Wildheit wie bei jenem Weibe, das die Schwangeren aufgeschlitzt und die Kinder verzehrt haben soll, oder wie bei gewissen Völkerschaften, die ihre Lust darin finden sollen, rohes Fleisch oder auch Menschenfleisch zu fressen und ihre Kinder unter sich zum Schmause zu verschenken, oder auch an das, was man von Phalares[6] berichtet. Das sind also Erscheinungen, in denen eine tierische Art zutage tritt, andere treten hie und da infolge von Krankheiten und Wahnsinn auf, wie es bei jenem Menschen der Fall war, der seine Mutter schlachtete und aufaß, oder bei dem Sklaven, der die Leber seiner Mitsklaven verzehrte. Wieder andere Abnormitäten haben Ähnlichkeit mit krankhaften Zuständen oder kommen von der Gewohnheit her, so das Ausraufen der Haare, das Verzehren der Nägel, das Verschlingen von Kohlen und Erde. Auch die Päderastie gehört hieher, zu der den einen die Neigung von Natur anhaftet, den andern, z. B. solchen die von Jugend auf mißbraucht worden sind, infolge der Gewohnheit."

1) Xenophon: Symposion, VIII, 21/22.
2) A. a. O., VII, 2.
3) A. a. O. IX.
4) Vgl. W. Kroll, a. a. O. S. 28; Symonds, a. a. O. S. 106.
5) VII, 6 (1148 b).
6) Tyrann von Akragas, war wegen seiner Grausamkeit bekannt.

d) Die antipäderastische Tendenz der Strafgesetzgebung und der Moral. Auch die athenische Gesetzgebung enthielt Bestimmungen, deren antipäderastische Tendenz offenkundig ist. So war die Anwesenheit Unbefugter, d. h. von Personen über ein gewisses Alter, in den Ringschulen der Knaben bei Todesstrafe verboten.[1] Nach dem sogenannten νόμος τῆς ἑταιρήσεως traf den Jüngling, der sich zur Päderastie für Lohn gebrauchen ließ, die Strafe der totalen Atimie, d. i. der Verlust aller bürgerlichen Ehrenrechte. Er verliert die Fähigkeit, ein öffentliches Amt zu bekleiden, im Rat oder in der Volksversammlung das Wort zu ergreifen oder vor Gericht aufzutreten. Versucht ein der Atimie Verfallener ein solches Recht auszuüben, kann gegen ihn mit der γραφή ἑταιρήσεως vorgegangen werden. Auf Verurteilung stand Todesstrafe. Die gleiche Klage richtete sich auch gegen Vermieter und Mieter minderjähriger Knaben.[2] Derartiger Klagen bediente man sich auch gar nicht selten im Kampfe gegen politische Gegner.[3] Ein klassisches Beispiel liefert die berühmte Rede des Aischines gegen Timarch. Allein wenn auch nur die käufliche und gewerbsmäßige Päderastie strafbar war, als moralisch verwerflich galt auch jede andere. Nur daß das sittliche Urteil angesichts der tatsächlichen Verbreitung dieser Form des Eros in den höchsten Schichten der Gesellschaft kein einheitliches war. Offenbar kämpften zwei verschiedene Anschauungen miteinander. Ein typisches Symptom dafür ist die in der Literatur sehr beliebte Unterscheidung zwischen einer edlen, unsinnlichen und einer gemeinen, sinnlichen Knabenliebe. Der Konflikt innerhalb der öffentlichen Meinung drückt sich in einer von Plutarch vermittelten Anekdote aus, die sich an die aus Liebespaaren gebildete „heilige Schar" des Pelopidas knüpft. Als Philipp von Makedonien die 300 bei Chaironea Gefallenen erblickte, soll er ausgerufen haben: „Verflucht sei jeder, der meint, daß diese Männer irgend etwas niedriges getan oder geduldet haben."[4] Diese Meinung muß also doch wohl sehr verbreitet gewesen sein. Sehr treffend bemerkt Bruns: „Das päderastische Problem irritierte die Gesellschaft. Man hat nie ganz aufgehört, diese Verbindung

1) Aischines: Rede gegen Timarch, 9—12. Vgl. Symonds, a. a. O. S. 82, 87. Licht: Sittengeschichte Griechenlands, II, S. 162.

2) Vgl. Lipsius: Attisches Recht und Rechtsverfahren, 1915. S. 435 f. Für die Straffälligkeit des Mieters „machte es keinen Unterschied, ob er einen Minderjährigen oder Volljährigen mietete. In beiden Fällen traf ihn im Falle der Verurteilung die Todesstrafe, ebenso den, der einen Minderjährigen zu dem Zwecke vermietet hatte. Aber nur dann unterlagen der Mieter wie der Vermieter dem Gesetze, wenn der Gemißbrauchte dem Bürgerstande angehörte."

3) Vgl. Kroll, a. a. O. S. 24.

4) Vgl. Kroll: Pauly-Wissowa, XI, S. 900. Symonds, a. a. O. S. 61.

als widernatürlich zu verdammen." Er meint, es hätte „eine strenge Familientradition mit einer mehr oder weniger offenen Verteidigung der ernsten Verhältnisse dieser Art" gerungen.[1] Und Bethe stellt fest: Es muß immer — auch zur Zeit der höchsten Blüte der Knabenliebe — Sittenprediger gegeben haben, „die die Knabenliebe als widernatürliche Unzucht verdammten". „In den nichtdorischen Staaten, in denen allein diese Opposition aufkam und Fuß fassen konnte, war die Knabenliebe trotz öffentlicher Anerkennung ein Laster . . ."[2] Und Symonds betont, wie furchtbar den Griechen jene „Verirrung des Gefühls" war, die zwar jeder tieferen Art persönlicher Zuneigung anhaftet, aber „durch die unvermeidliche Eigenart der Knabenliebe gesteigert werden mußte." Er macht die sehr zutreffende Beobachtung, daß Dichter, die die Knabenliebe offen besangen, sich dabei doch sichtlich „gegen die Macht ihrer eigenen Gefühle auflehnten und entrüsteten", wie etwa Theognis, der seinen Eros als „bittersüß und angsterfüllt" schildert.[3]

e) Zeugnisse aus Platons Schriften. Vor allem aber kann man aus Platons eigenen Schriften ersehen, wie entschieden die Päderastie auch in der guten Gesellschaft Athens verpönt war. Im „Symposion" ist zu lesen, daß die Väter den Knaben Erzieher bestellten, hauptsächlich um zu verhindern, „daß sie sich mit ihren Liebhabern unterhalten, und dem Erzieher vor allem dies auftragen" und „daß die Altersgenossen und Gefährten des Knaben ihm Vorwürfe machen, wenn sie sehen, daß derartiges geschieht und bei diesen Vorwürfen von den Eltern nicht gehindert werden und nicht getadelt werden, daß sie Unrecht hätten."[4] Auch aus der Rede, die Pausanias hier zum Lobe des Eros hält, kann man deutlich das abfällige Urteil der Gesellschaft über die Knabenliebe herausfühlen. Offenbar um seinen Eros aus dem Bereich der schärfsten Angriffe auszuschalten, beeilt sich Platon zwischen der wahren Päderastie und der Liebe zu noch im Kindesalter stehenden Knaben einen deutlichen Trennungsstrich zu ziehen. Die richtigen Päderasten „lieben nicht Kinder, sondern solche, die schon anfangen Ver-

1) Bruns, a. a. O. S. 25.

2) Bethe, a. a. O. S. 446.

3) Symonds, a. a. O. S. 63. Er resümiert: „Wenn die griechische Literatur reich an Erwähnungen der Päderastie ist und wenn diese Leidenschaft eine bedeutende Rolle in der griechischen Geschichte gespielt hat, so darf man doch nicht glauben, die Mehrheit des Volkes wäre nicht viel mehr für weibliche Schönheit empfänglich gewesen. Im Gegenteil sprechen die besten Quellen von der Päderastie als einer Eigentümlichkeit, welche Krieger, Gymnasten, Dichter und Philosophen von der großen Masse unterschied. Was uns von Künstleranekdoten erhalten ist, bezieht sich im wesentlichen auf ihre Vorliebe für Frauen." A. a. O. S. 121.

4) Symposion 10 (183 St.).

nunft zu hegen", solche, denen schon anfängt der Bart zu keimen. Ja, er schlägt sogar ein Gesetz vor, das die Liebe mit Kindern verbietet. Die Liebhaber von Kindern sind es

„die die Schande gebracht haben, so daß manche zu sagen wagen, den Liebenden zu willfahren sei schimpflich. Sie sagen es mit dem Blick auf jene, da sie deren Ungebühr und Unrecht sehen."[1]

Von „Schande", „Ungebühr" und „Unrecht" muß also doch wohl im Zusammenhange mit der Päderastie ganz allgemein die Rede gewesen sein![2] Und der Dialog „Phaidros" ist es, aus dem man erfährt, daß das Liebesverhältnis eines Knaben zu einem Manne „aus Rücksicht auf die öffentliche Meinung" lieber geheimgehalten wird, da man fürchten muß, „es möchte Schande daraus entstehen, wenn die Leute davon erfahren";[3] und daß der Liebhaber in den Verwandten und Freunden seines Lieblings „nur die Störer und Tadler seines angenehmsten Verkehres mit dem Knaben"[4] erblickt; und daß, wenn der Verliebte in seiner Raserei dem Gegenstande seiner Sehnsucht dienstbar und ihm so nahe als nur möglich zu sein und bei ihm zu schlafen wünscht, er „was Sitte und Anstand verlangen und alles, was er zuvor sich zur Ehre rechnete, verachtet".[5] Diese durch den knabenliebenden Platon selbst bezeugten Tatsachen zeigen zur Genüge, daß man in Athen den homosexuellen Eros, ungeachtet seiner Verbreitung gerade in maßgebenden Kreisen, ja vielleicht vor allem deshalb, als eine schwere Gefahr für die Jugend und darum als schädlich für den Staat angesehen und demgemäß mit einer sittlichen Verurteilung darauf reagiert haben muß.

Und dies kann auch gar nicht anders sein in einer Gemeinschaft, die noch nicht ganz der inneren Auflösung verfallen ist, die sich selbst noch nicht ganz aufgegeben hat. Der primitivste Selbsterhaltungstrieb der Gesellschaft muß sich gegen eine Form des Eros wehren, die, allgemein geworden, mit dem Versagen der Fortpflanzung zum sozialen Tod, zum Aussterben der Gruppe führt. Aus diesem Instinkt heraus wird die Homosexualität überall dort, wo sie in einem noch lebensfähigen Volke auftritt und sich zu verbreiten droht, als wider die Natur gerichtet empfunden und darum als Laster stigmatisiert.

---

1) Symposion 9 (181/182 St.).

2) Vgl. dazu Rettig: Knabenliebe und Frauenliebe in Platons Symposion. Philologus, XLI. Bd, 1882, S. 414 ff. „Ein Makel muß also in jedem Falle, selbst nach Pausanias, auf dieser Art von Liebe gelastet haben . . ." a. a. O. S. 423.

3) Phaidros VII (232 St.).

4) Phaidros XVI (240 St.).

5) Phaidros XXXII (252 St.).

„Und wie man diese Dinge auch betrachten zu müssen glaubt, ob im Scherz oder im Ernst, so viel muß man sich doch klar machen, daß, was die Vereinigung des weiblichen und männlichen Geschlechts zum Zwecke der Zeugung betrifft, die daraus erwachsende Lust beiden Teilen eine naturgemäß verliehene zu sein scheint, während die Gemeinschaft von Männern mit Männern oder von Weibern mit Weibern widernatürlich ist." „Aber die widernatürlichen Leidenschaften von Knaben für Knaben und Mädchen für Mädchen sowie von Männern für Männer und von Weibern für Weiber, diese Quelle unsäglichen Unheils für Einzelne wie für ganze Staaten — wie kann man diesen vorbeugen und welches Gegenmittel läßt sich finden, um einer solchen Gefahr zu entrinnen? Das ist wahrlich nichts Leichtes! Denn während bei vielen anderen Punkten, wo unsere Gesetzgebung mit den gemeinhin geltenden Anschauungen in Widerspruch steht, ganz Kreta und Sparta unsere willkommenen und vielvermögenden Bundesgenossen sind, sind sie — unter uns gesagt — in Sachen der Liebesbegierden unsere ausgesprochenen Widersacher. Denn wenn wir die in dieser Beziehung vor dem Laios herrschende naturgemäße Sitte zum Gesetz erheben und dafür geltend machen, daß es ganz in Ordnung war, daß Männer und Jünglinge nicht miteinander in einem Liebesverkehr wie mit Weibern standen, wobei wir uns auf das Beispiel der Tierwelt berufen und darauf hinweisen, daß da keine derartige Berührung stattfindet, eben weil sie widernatürlich ist, so wäre das doch ein durchaus vernunftgemäßes Vorgehen, das auf allgemeine Beistimmung rechnen müßte."

Denn wer sich der Knabenliebe hingibt,

„trägt vorsätzlich zum Absterben des menschlichen Geschlechts bei und säet auf Fels und Stein, wo der Zeugungskeim niemals feste Wurzel fassen und zu seiner natürlichen Entwicklung gelangen kann."

Es ist ein athenischer Schriftsteller, den wir hier zitieren, um ihn als Zeugen dafür anzuführen, daß im Athen Platons die Homosexualität als staatsgefährlich verabscheut war. Es ist Platon selbst, aus dessen „Nomoi" diese wichtige Anklage gegen die Päderastie stammt.[1] Aber es ist der alte Platon, der so spricht, der Greis, dessen Eros schon gestorben und in der Erinnerung nur mehr als die „Quelle unsäglichen Unheils" weiterlebt. Man spürt aus diesen Zeilen, wie der Jüngling und Mann unter ihm gelitten haben, wie sehr dieser ganz und gar auf Staat und Gesellschaft gerichtete Geist das Antisoziale seiner sexuellen Veranlagung erkannt, wie er bei seiner politischen Haltung gegen den sittlichen Verfall und für Wiederherstellung altväterlicher Sitte als Sünde empfunden haben muß, daß er sich unfähig

1) Nomoi I, 8 (636 St.), VIII, 5 (836 St.), VIII, 7 (839 St.); vgl. auch VIII, 8 (841 St.), wo Platon sagt, daß bei allen den Geschlechtsverkehr betreffenden Gesetzen es insbesondere darauf ankomme, daß man mindestens der Päderastie gründlich den Garaus mache. Der Widerspruch, der in der Behandlung des Erosproblems zwischen den „Nomoi" und dem „Symposion" und „Phaidros" besteht, wurde zwar schon oft bemerkt. Vgl. z.B. Symonds, a. a. O. S. 96. Aber eine befriedigende psychologische Erklärung wurde bisher nicht gefunden.

fühlte, dem Vaterland durch Gründung einer Familie und Begründung von Nachkommenschaft zu dienen, und wie gewaltig der Kampf war, den er gegen seine innerste Natur geführt hat, wenn er sich heroisch den Verzicht auf Triebbefriedigung als sittliches Ideal auferlegt hat.

§ 7. Platons Konflikt mit der Gesellschaft. Diese Veranlagung Platons bedingte nicht nur ein Anderssein gegenüber der großen Masse der normal empfindenden Menschen, sondern drängte ihn wohl auch in eine gewisse Sonderstellung innerhalb der der üblichen Knabenliebe fröhnenden Kreise. Man hat durchaus den Eindruck, daß die meisten dieser Männer, die sich zu schönen Knaben hingezogen fühlten, auch der Liebe zum anderen Geschlecht fähig waren. Homosexuell waren sie vermutlich nur während einer gewissen Periode ihres Lebens, als Jünglinge, die noch mehr mit Knaben als mit Frauen Verkehr hatten, und in denen noch die Erotik der Knaben lebendig war. Aber, zu Männern geworden, nahmen sie Frauen und zeugten Kinder und blickten auf den knabenliebenden Eros als auf eine Jugendtorheit zurück. Die meisten der Männer, von denen berichtet wird, daß sie für Männerschönheit nicht unempfänglich waren — wie Solon, Aischylos, Sophokles u. a. —, waren verheiratet und hatten Nachkommenschaft; so insbesondere auch Platons Meister und Vorbild Sokrates[1] und dessen Liebling Alkibiades, so aber auch Dion, an den Platon in leidenschaftlicher Liebe gebunden war. In ihrer gewöhnlichen Erscheinungsform beruhte die Päderastie offenbar auf einer bisexuellen Veranlagung und somit nicht eigentlich auf einer Verkehrung, sondern auf einer Verdoppelung, einer reicheren Entfaltung des Geschlechtstriebes. Sie äußert sich symptomatisch darin, daß die Amazone und der Hermaphrodit Lieblingsmotive der darstellenden Kunst sind.[2] Sehr bezeichnend ist zum Beispiel, daß Xenophon in seinem „Gastmahl" den Kritobulos als jungen Ehemann und dabei zugleich als in den Kleinias verliebt darstellt. Xenophon trägt auch keine Bedenken, diesen knabenliebenden Mann sich am Schluß des Dialogs, veranlaßt durch das dargestellte Liebesspiel, beeilen zu lassen, ins Ehebett zu kommen.[3] Typisch

1) H. Gomperz, a. a. O. S. 40 f.: „Böse Zungen des nächsten Jahrhunderts behaupteten sogar, in seinen Beziehungen zum weiblichen Geschlecht habe Sokrates eher ein Zuwenig als ein Zuviel von Selbstbeherrschung gezeigt. Außer seiner Frau habe er sich auch mit öffentlichen Dirnen eingelassen." Und S. 62: „An und für sich war Sokrates ohne Zweifel für den Reiz beider Geschlechter empfänglich, und diese doppelte Empfänglichkeit war ja auch in dem Kreis, in dem sich sein Leben abspielte, im vornehmen athenischen Bürgertum der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, durchaus die Regel."

2) Wie Lagerborg, a. a. O. S. 46 hervorhebt.

3) Vgl. auch Symonds, a. a. O. S. 85.

auch der Bericht des Aristoteles von einem Zwist zwischen zwei vornehmen jungen Männern in Syrakus, der zu einem Verfassungssturz geführt haben soll: „Der eine nämlich hatte in Abwesenheit des andern dessen Geliebten verführt, darüber aufgebracht, verführt ihm nun wieder der andere seine Frau.“[1] Solche Bisexualität ist vom sozialen Standpunkt aus viel weniger gefährlich und wurde darum subjektiv durchaus nicht als Minderwertigkeit empfunden;[2] denn sie drängt nicht von der Gesellschaft ab, sie läßt einen mit der Gesellschaft, der gegenüber man auch die Verpflichtung zur Fortpflanzung erfüllt, beinahe doppelt verbunden bleiben. Es scheint, daß Platon diese glücklichere Form des Eros nicht beschieden war, daß er, der nie an eine Familiengründung gedacht hat, dem tragischen Schicksal einseitiger Homosexualität verfallen war; und daß er eben darum in einen so tiefen und schmerzlichen Konflikt mit sich selbst, mit der Welt und insbesondere mit der Gesellschaft geraten mußte. Mehr noch als der Jubel des sich zu sich selbst bekennenden Eros tönt daher die Qual des sich seiner selbst schämenden, über sich selbst Gerichtstag haltenden, unselig verdammten Eros aus dem „Phaidros“, dem Hohen Lied, das Platon auf die Knabenliebe geschrieben. Wie er aber diesen Eros als den Tyrann seiner Seele gehaßt haben mag, das verrät das mit leidenschaftlichem Abscheu gezeichnete Bild des tyrannischen Charakters im IX. Buch der „Politeia“, als dessen tiefstes Geheimnis er den Eros preisgibt, eben jenen Eros, den er im „Symposion“ über alles gepriesen. Dadurch wird der Jüngling verdorben, daß ihm in schlechter Gesellschaft „irgendeine Liebesleidenschaft (ein Eros) eingepflanzt wird, die über die faulen und den vorhandenen Besitz verschleudernden Begierden das Vorsteheramt erhält, so eine rechte, große, beflügelte Drohne“. Dadurch wird er zum Tyrannen, daß er seine Seele ganz „mit jener eingeschleppten Wahnsinnskrankheit füllt“, die Platon in seinem „Phaidros“ als einen „göttlichen“ Wahnsinn gedeutet. „Ist nicht

1) Politik V, 3, § 1 (1303 b).

2) Die sexuelle Zuneigung eines Mannes zu einem Manne ist zwar sehr häufig, aber durchaus nicht immer Symptom eines femininen Charakters. Es liegt nahe, daß sich zum Manne hingezogen, vom Weibe abgestoßen fühlt, wer selbst weiblich veranlagt ist. Und diese weibliche Veranlagung eines Mannes galt der offiziellen griechischen Moral als minderwertig, als „krankhafte Unmännlichkeit“ (Symonds, a. a. O. S. 59). Aber gerade bisexuelle Anlage ist mit männlichem Charakter vereinbar. Hier ist es ja das Mädchenhafte an der Knabenschönheit, das anzieht. Daß das männliche und das weibliche Prinzip beim konkreten Menschen in verschiedenen Mischungsverhältnissen auftreten kann, daß es daher männliche Weiber und weibliche Männer gibt, diese Tatsache hat — wie H. Gomperz, a. a. O. S. 26, hervorhebt — schon Parmenides erkannt.

eben dies der Grund, daß Eros schon von altersher ein Tyrann heißt", fragt Sokrates hier bei dieser Verdammung des Tyrannen, in dessen Innern „Eros als Tyrann thront und das ganze Reich der Seele leitet". Ist das noch derselbe Eros, den er im „Symposion" jubelnd zum König, ja zum „König der Götter"[1] ausgerufen? Wie anders als hier und im „Phaidros" hat Platon seinen Eros auch sehen müssen, wenn er diesen Eros, den Eros schlechthin, als den Verführer des Jünglings zur Tyrannis brandmarkt.

„Und bei all diesem Treiben werden die Ansichten, die er bis dahin von Kind auf über Tugend und Laster hatte, jene Ansichten, die der gewöhnlichen Anschauung über Rechtlichkeit entsprechen, überwältigt werden von den neuerdings erst aus der Knechtschaft befreiten, die im Bunde stehen mit Eros, dessen Leibwache sie bilden, und die früher nur im Traum, wenn er schlief, sich freimachen konnten, solange er noch unter dem Druck der Gesetze und seines Vaters, der demokratischen Richtung in seinem Innern treu blieb; seit er aber unter des Eros tyrannische Herrschaft geraten und nun für immer in Wirklichkeit ein solcher geworden ist, wie er es früher nur ab und zu im Traume war, wird er vor keinem entsetzlichen Mord, vor keiner sündlichen Speise oder Tat mehr zurückschrecken, sondern der Eros, der als tyrannischer Gebieter in voller Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit in ihm waltet, wird den, der ihn, wie ein Staat seinen Herrscher, in sich hat, jedem Wagnis zuführen, das ihm und dem ihn umgebenden lärmenden Schwarme Unterhalt verschafft; jenem Schwarme, der teils von außen in ihn eingedrungen ist infolge schlechter Gesellschaft, teils von innen aus durch die jenen gleichartigen Triebe, die sich auch in ihm selbst vorfanden, entfesselt und in Freiheit gesetzt worden ist."[2]

Das ist der böse, teils durch schlechte Gesellschaft von außen eingedrungene, teils schon im Innern angelegte, in seiner Entfesselung furchtbare Trieb; das sind die „rasenden Begierden", „die keinen Widerstand dulden, unzugänglich wie ein Tier für jeden Zuspruch der Vernunft", von denen Platon im „Timaios" spricht; das ist der Eros, gegen den Platon seine Seele nicht anders zu wahren vermag als durch das rigorose Ideal der Keuschheit.

§ 8. Platons Ideal der Keuschheit: Sokrates. Das hat ihn an Sokrates gebunden. Auch in diesem dämonischen Manne sah er seinen Eros lebendig, sah ihn unausgesetzt den Jünglingen nachstellen, sie mit den glänzenden Gaben seines seltenen Geistes locken. Aber er, der wie kein anderer sich auf das gefährliche Liebesspiel verstand, der trotz seiner Häßlichkeit wie kein anderer die Liebe gerade der Schönsten zu gewinnen vermochte, rein und unberührt und niemals besiegt vom irdischen Eros ging er aus all seinen Liebeshändeln hervor. Im „Symposion" hat Platon der Keuschheit

1) Symposion, C 18 (195 St.).
2) Politeia IX, 1—3 (571/75 St.).

des Sokrates und damit aller Keuschheit überhaupt das unsterbliche Denkmal gesetzt. Von Wein berauscht, verrät Alkibiades das Geheimnis des seltenen Mannes; wie er, erst von seinem Geist gefangen, ja erschüttert und überwältigt wurde, wie ihm bei seinen Reden das Herz stärker klopfte als den korybantischen Tänzern und er bis zu Tränen gerührt wurde, wie er dann zu ihm, der sich ihm als Liebender gab, selbst von Liebe ergriffen wurde und demütig um seine Liebe buhlte, und wie doch alle Versuche des verführerischen Jünglings vergebens waren. Wohl war es ihm gelungen, den Sokrates dazu zu bringen, mit ihm allein in seinem Hause zu schlafen, wohl war er mit Sokrates unter einer Decke gelegen und hatte seine Arme um ihn geschlungen, eine ganze Nacht, aber „bei Göttern, bei Göttinnen, nicht anders stand ich auf, nachdem ich mit Sokrates geschlafen hatte, als wenn ich beim Vater oder älteren Bruder geschlafen hätte“.[1] Solche Keuschheit mag dem kühleren Sokrates, der überdies zu Hause Weib und Kind hatte, leichter gefallen sein als dem leidenschaftlicheren Platon, dem die Ehe Zeit seines Lebens fremd blieb. Wohl war auch Sokrates eine erotische Natur und sein Rationalismus nur eine Maske, um seine Leidenschaften zu verbergen, aber Eros in ihm nicht so stark, als daß er der Vernunft hätte ernstlich den Sieg streitig machen können. Als der syrische Physiognomiker Zopyros aus den Gesichtszügen des Sokrates auf dessen Sinnlichkeit schloß, soll dieser — gegen den lebhaften Protest seiner Schüler — erklärt haben: „Zopyros hat richtig gesehen; doch bin ich dieser Begierden Herr geworden.“[2] Auch Platon hat, seinem Meister folgend, die Vernunft zum Kampf gegen Eros angerufen; aber auf dem Weg zur Tugend ward sie

1) Symposion 32 (215 St.), C 34 (219 St.).

2) Vgl. Heinrich Gomperz, a. a. O. S. 37. Gomperz betont, daß bei Sokrates im Mittelpunkt seines Lebens- und Gedankenkreises „der Begriff der Selbstbeherrschung“ steht und „daß das eigentliche Ziel dieser sokratischen Selbsterziehung die Überwindung des Verlangens nach dem körperlichen Besitz schöner Knaben gewesen ist“ (a. a. O. S. 63). Sokrates ist im allgemeinen kein Asket, er duldet Speis und Trank und insbesondere auch Geschlechtsverkehr mit Frauen. Aber die einzige Selbstbeschränkung, von der er keine Ausnahme zuläßt, ist die sexuelle Knabenliebe (a. a. O. S. 65). Als Motiv dieses Liebesverzichtes und der mit ihm verbundenen Sublimierung des Eros vermutet H. Gomperz: „Sokrates war in dem Kreis, in dem er lebte, nicht geboren. Und dem athenischen Kleinbürgertum, dem er entstammte, war — wir sehen es aus der Komödie — die Knabenliebe immer fremd geblieben: die ‚gute Gesellschaft‘ Attikas hatte diese Gefühlsweise von den Dorern übernommen. Konnte so nicht das, was Sokrates den Willen und die Kraft gab, sein Verlangen nach dem körperlichen Besitz schöner Knaben zu überwinden, der Geist seines Elternhauses, die Umgebung, in der er aufwuchs, gewesen sein? Und wenn er dem Kritias vorhielt, das Verlangen nach dem Umgang mit Knaben sei etwas Schweinisches, hören wir in diesen Worten etwa den Nachklang des Urteils, das Sokrates von den

ihm keine ausreichende Stütze. Über allen sokratischen Rationalismus hinweg mußte Platon sein Heil in der Mystik suchen; nur durch sie erhoffte er den letzten Schritt zur Schau des sehnsüchtig gesuchten, des Ewig-Guten. Und obgleich Platon in der entscheidenden Phase seines Lebens und seines Denkens die sokratische Methode der kritischen Verstandesarbeit weit hinter sich gelassen, so hat er doch bis in seine Altersdialoge hinein an der Gestalt des Meisters festgehalten; hat sie zwar umgedeutet, hat aus dem alten, häßlichen einen „jüngeren und schöneren Sokrates“[1] gemacht, aber er ist dem Vorbild seiner Jugend treu geblieben, in dem er bis zu den letzten Regungen seines Eros das von ihm selbst nie erreichte Ideal der Keuschheit verehrt hat.

In den Gesprächen, mit denen Sokrates in der von Erotik geschwängerten Atmosphäre der guten Gesellschaft Athens die nach geistiger Kultur durstigen Seelen der aristokratischen Jünglinge faszinierte, ging es um die Tugend und vor allem um die Gerechtigkeit. Nicht Naturwissenschaft oder Soziologie war der Gegenstand der Begriffsspekulationen dieses Seelenfängers. Denn mehr als an allem anderen lag ihm an sittlicher Rechtfertigung des persönlichen Lebens.[2] Nach der schweren Erschütterung, die das sittliche

athenischen Kleinbürgern seit seiner Kindheit zu vernehmen gewohnt war?“ (a. a. O. S. 67). Das mag sicherlich mitgespielt haben; aber es reicht keineswegs aus, um zu erklären, daß der Aristokrat Platon gerade in diesem Punkte seinem Meister zu folgen so leidenschaftlich bemüht war. Und gegen die Päderastie war man nicht nur in den Kleinbürgerkreisen Athens und daher nicht nur in der Komödie, sondern auch die ganze Sophistik und mit ihr die Tragödie des Euripides zeigen die gleiche Tendenz. H. Gomperz leugnet es zwar, aber es muß doch so etwas wie eine gegen die Päderastie „empörte öffentliche Meinung“ gegeben haben, und in den Kreisen, in denen das Leben des Sokrates und der meisten seiner Jünger verlief, kann sich „die unvergeistigte oder doch nur wenig vergeistigte Knabenliebe“ durchaus nicht so von selbst verstanden haben wie H. Gomperz annimmt. Schon aus Gründen, die er selbst feststellt. Einmal weil diese Knabenliebe in der großen Masse des Volkes als Laster galt, eine Auffassung, die unmöglich in der höheren Schichte einer Demokratie ohne Widerhall bleiben konnte: dann aber, weil sie aus dem dorischen Kulturkreis kam, dem das offizielle und ganz besonders von der „guten“ Gesellschaft repräsentierte Athen stets feindlich gegenüber stand.

1) Briefe II (314 St.).

2) Heinrich Gomperz schreibt a. a. O. S. 68/69: „Wenn dann in Sokrates' Seele schwere sittliche Kämpfe stattfanden, konnte nicht auch die Vorherrschaft sittlicher Fragestellungen in seinem Denken eben in ihnen ihren letzten Grund haben? ... Unser Streben nach psychologischem Verständnis jedenfalls würde sich mehr befriedigt fühlen, dürften wir die Annahme machen, Sokrates habe sich die Frage: Was ist das Gute, das Anständige, das Rechte? nicht aus bloß theoretischer Wißbegierde gestellt, vielmehr ursprünglich darum, weil er wirklich nicht wußte, was für ihn gut, anständig und recht sei, mit andern Worten, wie er sich verhalten, sein Leben gestalten solle ... So darf es also wohl nicht unwahrscheinlich heißen, daß für Sokrates

Bewußtsein durch den Relativismus der Naturwissenschaft und der sophistischen Gesellschaftslehre erfahren hatte, sucht Sokrates, als der erste große Repräsentant der religiösen und politischen Reaktion, nach einer festen Grundlage für den sittlichen Wert; und er glaubt ihn im Verstande des Menschen gefunden zu haben. Tugend ist Wissen, das menschliches Verhalten nach erkennbaren Begriffen bestimmt, und diese Begriffe Begriffe der Tugenden oder der Tugend, Wertbegriffe, sittliche Normen für die Gesellschaft. Die rationale Methode seiner ethischen Begriffsspekulation, die, eben weil sie rationalistisch ist, nur eine Kritik moralischer Prinzipien aber keine positive Moral geben kann, ist durch und durch sophistisch, wenn auch sein Ziel: der absolute Wert, durch und durch antisophistisch ist. Um dieses Zieles willen ist Platon sein Schüler geworden. Die leidenschaftliche Beharrlichkeit, mit der Sokrates immer wieder nach der Gerechtigkeit fragte, muß den nach Rechtfertigung seiner selbst und der Welt sehnsüchtig suchenden Jüngling Platon mächtig angezogen haben, obgleich ihm das Vergebliche der sokratischen Bemühungen, die Unmöglichkeit, auf dem Wege rationaler Erkenntnis zu einer befriedigenden Bestimmung der Gerechtigkeit zu gelangen, nicht verborgen geblieben ist. Das zeigen seine ersten Dialoge, in denen er die Gestalt des Meisters so liebevoll zeichnet, und die doch alle so ergebnislos enden. Aber vielleicht kam es Sokrates selbst nicht so sehr darauf an, zu einem bestimmten sachlichen Ergebnis zu gelangen, wie es ihm auch im Liebesspiel nicht darauf ankam, die reife Frucht zu pflücken; vielleicht war etwas ganz anderes sein Ziel, das Ziel seiner Beschäftigung mit den Jünglingen. Was dem jungen Platon aus den vielen, mitunter recht krausen Reden seines Lehrers zu hören verlangte, das war nicht so sehr die Antwort auf die Frage, was eigentlich das Gute und Gerechte sei, sondern daß es überhaupt sei, daß es so etwas wie einen sittlichen Wert im Leben des Einzelnen, und daß es eine Gerechtigkeit für die Gesellschaft wirklich gibt. Das aber war es gerade, was Sokrates zu beteuern nicht müde wurde und was er besser als durch seine logischen Argumentationen durch sein Leben bewies. War dem Sokrates auch keine Begriffsbestimmung der Tugend, keine Definition der Gerechtigkeit gelungen, in seiner Persönlichkeit selbst konnte Platon die Verwirklichung der Tugend, die lebendige Gerechtigkeit sehen.

---

die Frage nach dem Wahren und Guten ursprünglich die Bedeutung einer ganz persönlichen Lebensfrage gehabt hat.“ Gomperz spricht es direkt aus, daß bei Sokrates zwischen seiner ethischen Problemstellung und seinen päderastischen Regungen ein Zusammenhang bestanden haben mag! (a. a. O. S. 70).

Darum mußte der Tod des Sokrates für Platon zu der gewaltigsten Erschütterung seines Lebens werden. Mit feinem Gefühl hat der russische Mystiker Solowjew[1] gesehen, daß Sokrates dem Platon mehr als ein Lehrer, daß er dem vaterlosen Jüngling der zweite, der geistige und sittliche Vater war. In dem schweren Kampf, den Platon gegen seine eigene Natur zu führen hatte, war ihm Sokrates die stärkste Stütze. Fühlte er sich schon durch seine eigene Veranlagung in einen feindlichen Gegensatz zu dieser demokratischen Gesellschaft gestellt, in der nur die Vielen und Vielzuvielen nach dem schnöden Grundsatz der Gleichheit sich breit machten; zu einer Flucht vor der Welt gedrängt, in der es nur wenig Hoffnung auf einen Sieg des Guten gab, so drohte die Hinrichtung des Sokrates die letzten Bande zu zerreißen. Eine Gesellschaft, die den einzig Gerechten zum Tode verurteilt, eine Welt, in der der einzig Keusche sterben muß, kann nur das Reich des Bösen sein. Für Platon tut sich beim Tode des Sokrates der „Abgrund des Bösen"[2] auf. Das ist der Chorismos, der von nun an sein ganzes Denken spaltet; das ist der Dualismus, der sein System beherrscht und der unter dem Druck des erschütternden Erlebnisses einen tief pessimistischen Sinn annimmt.

§ 9. Der platonische Pessimismus. Diese Stimmung ist es, die aus den Dialogen „Gorgias" und „Phaidon" spricht. Der wahre Philosoph kehrt sich vom Staate, von diesem Staate einer verworfenen Demokratie ab. „Eine tiefe Kluft liegt zwischen ihm und dem Staate", so charakterisiert Apelt[3] Platons Haltung im „Gorgias". Und in der Tat, der platonische Chorismos tut sich hier auf zwischen Staat und Philosophie, ja, zwischen dieser und dem Leben überhaupt. Der Gedanke taucht auf: Wenn es wahr ist, daß diejenigen die Glücklichsten sind, die nichts bedürfen, dann sind am glücklichsten die Toten. „Mit dem Leben, so wie es die meisten auffassen, steht es in der Tat schlimm." Das düstere Wort des Euripides wird zitiert: „Wer weiß, ob nicht das Leben Sterben, das Sterben aber Leben ist." Und Platon läßt den Sokrates, ergänzend, hinzufügen: „und ob wir in der Tat nicht vielleicht tot sind".[4] Das wahre Leben ist nicht im Diesseits. Und auf eine volle Verwirklichung der Gerechtigkeit kann man nur im Jenseits hoffen, in das die Seele nach dem Tode eingehen muß, um

1) Solowjew: Das Lebensdrama Platons. Aus dem Russischen übersetzt von Bertram Schmitt. Religiöse Geister, 23. Bd. 1926. S. 44.

2) Solowjew, a. a. O. S. 62.

3) Platons Dialog Gorgias, übersetzt und erläutert von Otto Apelt. 2. Aufl. Philos Bibliothek. Bd. 148. Leipzig 1922. S. 8.

4) Gorgias XLVII (492, 493 St.).

ihren Lohn und ihre Strafe zu finden. Im „Phaidon“ aber stoßen wir auf die Lehre, daß der Leib nur ein Kerker der Seele ist, dem der wahre Philosoph so bald als möglich zu entfliehen habe.[1] Der φιλόσοφος als Liebhaber der Weisheit wird in einen schroffen Gegensatz zum φιλοσώματος als Liebhaber des Körpers gesetzt.[2] Eine tiefe Todessehnsucht spricht aus diesem Dialog, dessen Szene das Sterben des Sokrates darstellt.

„Alle, die sich in rechter Weise mit Philosophie befassen, haben es im Grunde auf nichts anderes abgesehen, als darauf, zu sterben und tot zu sein.“[3]

Wie im „Gorgias“, so steht auch hier der gute, den Leib abtötende, die Sinne und die Sinnlichkeit unterdrückende, nur der Vernunft lebende „Philosoph“, steht die ganze „Philosophie“ in bewußtem Gegensatze zum bösen Leben. Der Philosoph muß sich, wenn er seinen Beruf wahrhaft erfüllen will, vom Leben und insbesondere von der Liebe abwenden.

„Die ganze Arbeit der Philosophen ist ja nichts anderes als Lösung und Trennung der Seele vom Leib.“[4]

Denn Philosophie ist auf Erkenntnis des Wahren, des wahren Seins gerichtet und dieses kann nur durch das reine Denken, nicht aber durch die sinnliche Wahrnehmung erfaßt werden. Durch die Sinne wird die Seele nur „irregeführt“.[5] Es ist klar, „daß die Betrachtung durch das Auge voll ist von Täuschung, nicht minder die durch das Ohr und die übrigen Sinne“ und daß man „davon nichts für wahr zu halten habe“.[6] Etwas durch die Sinne betrachten, heißt aber so viel, wie: „durch den Leib etwas betrachten“.[7]

„Beim Betrachten mittels des reinen Denkens scheint uns gewissermaßen die Todesgöttin mit sich davonzuführen; denn solange wir mit dem Körper behaftet sind und unsere Seele mit diesem Übel verwachsen ist, werden wir niemals in vollem Maße erreichen, wonach wir streben.“[8]

Das ist vor allem die Erkenntnis des Guten und des Gerechten; dessen Ansichsein, das die sinnliche Wahrnehmung nicht zu geben vermag, und das daher — da seine Existenz als selbstverständlich vorausgesetzt wird — nur der Gegenstand des reinen, von aller Körperlichkeit und Sinnlichkeit befreiten Denkens sein kann. Wenn Platon immer wieder mit Nachdruck

1) Phaidon XXIII (82 St.).
2) Phaidon XIII (68 St.).
3) Phaidon IX (64 St.).
4) Phaidon XII (67 St.).
5) Phaidon X (65 St.).
6) Phaidon XXXIII (83 St.).
7) Phaidon XXVII (79 St.).
8) Phaidon XI (66 St.)

betont, daß nur der Verstand, nicht aber die Sinne die Wahrheit, das wahre Sein erfassen können, so meint er eben in erster Linie das Sein des Guten, Schönen, Gerechten. Und unter den „tausenderlei Unruhen", die uns der Körper verursacht und die uns hindern „in der Jagd nach dem Seienden", d. h. die uns verhindern, zum Guten zu gelangen, wird das „Liebesverlangen" hervorgehoben und besonders betont, daß „auch Kriege, Aufruhr und Schlachten" allein eine Folge des Körpers und seiner Begierden sind.

„Es ist also für uns in der Tat eine ausgemachte Sache, daß, wenn wir jemals eine reine Erkenntnis erlangen wollen, wir uns von ihm freimachen und allein mit der Seele die Dinge betrachten müssen. Und nicht eher, scheint es, wird uns das zuteil werden, wonach wir streben und was der Gegenstand unserer Seele ist, nämlich die Vernünftigkeit, als bis wir gestorben sind — das zeigt sich ganz klar —, solange wir leben aber nicht."

Ja, in seinem tiefen Pessimismus in bezug auf das Diesseits, dem ein hochfliegender Optimismus in bezug auf das Jenseits entspricht, versteigt sich Platon bis zum Standpunkt eines völligen Agnostizismus; er geht so weit, zu behaupten:

„Entweder ist es überhaupt unmöglich, ein Wissen zu erlangen oder erst nach unserem Tode. Denn dann wird die Seele ganz für sich sein, getrennt vom Körper, eher aber nicht."[1]

Im Diesseits gibt es ebenso wie keine Gerechtigkeit auch keine wahre Erkenntnis, die ja nur auf die Gerechtigkeit gerichtet ist. Es ist die Alternative gestellt: Agnostizismus oder Transzendenz nicht nur des Objekts, sondern auch des Prozesses der Erkenntnis selbst. Dieses von allem Leiblich-Sinnlichen losgelöste Erkennen verrät schon deutlich die Tendenz zur Mystik; sie ist eine Konsequenz des pessimistischen Dualismus, der im „Phaidon" bis zum Äußersten gesteigert ist. Das drückt sich in der hier zuerst voll entfalteten Ideenlehre aus. Der Gegensatz zwischen den ewig unveränderlichen unsichtbaren Ideen und den sich stetig wandelnden, sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen wird mit dem Gegensatz von Seele und Leib verknüpft, der gerade hier sichtlich den Gegensatz von Gut und Böse darstellt. Die Loslösung der Seele vom Leib wird als eine „Reinigung", als „Befreiung von einem Übel" bezeichnet.[2] Die Seele entweicht nach dem Tode des Leibes „nach einem ihrem Wesen gleichartigen Ort". Und dieser Ort wird als ein „würdiger, reiner" dargestellt, es ist der Ort „des guten und vernünftigen Gottes".[3]

1) Phaidon XI (66 St.).
2) Phaidon XI (66/67 St.).
3) Phaidon XXIX (88 St.).

„Dem Göttlichen und Unsterblichen" (— was für Platon immer nur das Gute ist —) „und Übersinnlichen und Einfachen und Unauflöslichen und Immer-sich-Gleichbleibenden ist am ähnlichsten die Seele, dem Menschlichen und Sterblichen und Mannigfaltigen und Sinnlichen und Auflöslichen und Niemals-sich-Gleichbleibenden am ähnlichsten hinwiederum der Leib."[1]

Das Wesen der vernünftigen Seele also ist das Gute. Und da der Leib mit seinen Begierden ihr entgegengesetzt ist, so kann sein Wesen nur — was freilich nicht ausdrücklich gesagt wird — das Böse sein. Der Leib ist ein „Körperartiges" und dieses ist,

„wie man annehmen muß etwas Niederdrückendes und Belastendes und Erdartiges und Sichtbares. Mit ihm behaftet wird denn die eben geschilderte Seele, gehemmt und wieder in die sichtbare Welt zurückgezogen".[2]

Offenbar wird hier durch die Schwerkraft das Böse symbolisiert. Die unsichtbare Seele ist den unsichtbaren Ideen verwandt, der Leib aber gehört zu den sichtbaren Einzeldingen.[3] Und der Bereich der Ideen muß der Ort sein, zu dem die Seele nach dem Tode des Leibes gelangt, der Bereich des guten Gottes. Auch das wird nicht direkt gesagt, sondern geht indirekt daraus hervor, daß im „Phaidon" als die erste Idee, das erste „Ding an sich", das erste Objekt der Erkenntnis dessen, „was in Wahrheit ist",[4] „das Gerechte an sich" und sodann das „Schöne und Gute an sich" bezeichnet werden. Das Gute ist zwar noch nicht, wie in der „Politeia", als die Zentralidee erklärt, aber die „Jagd nach dem Seienden",[5] die Philosophie als Erkenntnis der wahren Realität ist auch im „Phaidon" vor allem und in erster Linie Erkenntnis des Gerechten, Guten, Schönen. Wenn Platon hier von Ideen als von den Dingen an sich spricht, so ist fast ausschließlich von dem Gerechten, dem Schönen, dem Guten, dem Frommen die Rede,[6] im wesentlichen also von Werten. Der Gegensatz von Idee und Einzelding erscheint hier hauptsächlich als Gegensatz von Wert und Wirklichkeit.

1) Phaidon XXVIII (80 St.).
2) Phaidon XXX (81 St.).
3) Phaidon XXV (79 St.).
4) Phaidon X (65 St.).
5) Phaidon XI (66 St.).
6) Vgl. Phaidon XX (75 St.): „Denn unsere jetzige Untersuchung geht nicht bloß auf das Gleiche, sondern ebensogut auf das Schöne an sich, und das Gute und Gerechte und Fromme an sich, kurz, wie gesagt, dem wir in unseren in Fragen und Antworten sich bewegenden Verhandlungen das Siegel des ‚an sich' aufdrücken". Ferner XX (76 St.): „Wenn dem, was wir immer im Munde führen, dem Schönen und Guten und jeder solchen Weisheit, ein wirkliches Sein zukommt ..." Ferner XX (77 St.): „Denn für mich steht nichts so unzweifelhaft fest wie dies, daß all diesen Vorstellungen, dem Schönen und Guten und allem, was du sonst eben nanntest, das wahrhaftigste Sein zukommt." Vgl. ferner L (78 St.).

Mit der Maßgabe allerdings, daß den Werten, d. h. dem absoluten Wert allein, die Wirklichkeit des wahren Seins zugesprochen, dem, was man gewöhnlich Wirklichkeit nennt, den Einzeldingen aber, wahres Sein abgesprochen wird. Und weil die Welt der Ideen im „Phaidon" eine Welt der Werte ist, ist die Weltanschauung, auf die hier Platon abzielt, eine durchaus normative, eine Werterkenntnis, die letztlich nur eine Erkenntnis von Gut und Böse sein kann; und die er — in der Polemik gegen Anaxagoras — bewußt in Gegensatz zu einer naturwissenschaftlichen Welterklärung stellt. Und so wie der Gegensatz von Leib und Seele dadurch verabsolutiert wird, daß der Leib ganz und gar das Böse und die — einheitliche — Seele ganz und gar das Gute darstellt, wird auch der Gegensatz von Idee und Einzelding zu einem absoluten gestaltet, indem nur der mit der Seele verwandten Welt der Ideen, nicht aber der Welt der Einzeldinge, der körperlich-sinnlichen Erfahrung, wahres Sein zugesprochen wird. Die der Welt der Ideen, dem Bereiche des guten Gottes entgegengesetzte nur scheinbare Wirklichkeit, sie ist — und auch das wird nicht ausdrücklich gesagt, geht aber indirekt aus ihrem Gegensatz zur Welt des Guten hervor — böse und wird darum negiert.

Und auch die antisoziale Tendenz dieses pessimistischen Dualismus tritt hier deutlich hervor: „Wer nicht selbst rein ist, soll auch ausgeschlossen sein von der Berührung mit dem Reinen."[1] Die „richtig Philosophierenden", die „sich standhaft aller körperlichen Begierden enthalten", „denen es mit ihrer Seele ernst ist und die nicht aufgehen in der zärtlichen Pflege des Leibes" und die daher „schon im irdischen Leben dem Wissen des Guten, des Gerechten an sich möglichst nahekommen", diese „sagen sich los" von den anderen, den „Herrsch- und Ehrsüchtigen", die ihrem Leib untertan sind „und wandeln nicht denselben Weg mit ihnen als mit Leuten, die nicht wissen, wohin sie gehen; sie selbst aber, überzeugt, daß sie nicht im Widerspruch mit der Philosophie und dem Befreiungs- und Reinigungswerk derselben handeln dürfen, wenden sich ihrer Leitung folgend dahin, wohin sie den Weg weist".[2] Es ist ein Weg der persönlichen „Befreiung und Reinigung", ein Weg der individuellen Erlösung! Der Philosoph sondert sich von der Menge ab und sorgt für sein Seelenheil.[3] So weit entfernt ist Platon hier von dem Grundgedanken seiner „Politeia", daß der Philosoph die Gerechtigkeit nicht nur für sich, daß er sie für alle anderen,

1) Phaidon XI (67 St.).
2) Phaidon XI (67 St.), XXXII (82 St.).
3) Phaidon LXIV (115 St.).

und sei es auch gegen deren Willen und sei es auch mit Zwang, zu verwirklichen habe, daß der Philosoph, und nur er, zur Herrschaft im Staate berufen sei.

§ 10. Die optimistische Wendung: Das Bekenntnis zum Eros. Aber dieser Pessimismus in bezug auf das Diesseits, diese Tendenz, den Gegensatz zwischen sich und der Welt und den in ihr erkannten Dualismus zu verabsolutieren, diese Abkehr von der Gesellschaft, diese Flucht vor dem Leben und vor allem vor dem Eros ist durchaus keine Grundstimmung, die das ganze Leben und das ganze Werk Platons beherrscht. Gerade auf dem Höhepunkt beider siegt eine entgegengesetzte Tendenz, siegt der Wille zum Leben und zur Liebe. Soll Platon den Weg zurückfinden zur Welt und vor allem zur Gesellschaft, soll sich der Abgrund schließen, der seine Philosophie von dem irdischen Dasein und insbesondere vom Staate trennt, soll der Philosoph zum Herrscher werden können, dann muß vor allem die Kluft in seinem eigenen Innern, muß die diese Kluft allererst aufreißende antierotische, asketisch-selbstzerstörerische Verzweiflung überwunden werden, Platon muß den Mut finden, sich zu sich selbst, d. h. zu seinem Eros, zu bekennen. Und diesen Mut hat er gefunden. Eines seiner herrlichsten Werke, eine der schönsten Dichtungen, die je geschaffen wurde, der Dialog „Symposion“ gibt davon Zeugnis.

a) Lysis. Schon aus den etwas dunklen Gedankengängen des Dialogs, der dem Wesen der Freundschaft gewidmet ist, schon aus der nicht sehr harmonischen Musik des „Lysis“ hört man deutlich das Motiv heraus, das dann in gewaltigen Akkorden aus dem „Symposion“ ertönt: Die Rechtfertigung des platonischen Eros. Es ist nicht leicht, in den zum Teil völlig leeren Begriffsspekulationen dieses äußerlich ganz ergebnislos endenden Gespräches, das Sokrates mit zwei Freunden, Menexenos und Lysis, in Gegenwart des Hippothales in deutlicher Beziehung auf diesen führt, der der Liebhaber des Lysis ist, die eigentlichen Anschauungen Platons herauszufinden. Denn kaum wird eine These aufgestellt, wird sie wieder fallen gelassen. Doch tauchen dabei Meinungen auf, zu denen sich Platon in späteren Dialogen, insbesondere im „Symposion“ und „Phaidros“, rückhaltlos bekennt. Und so bietet der Vergleich mit diesen beiden Gesprächen die Möglichkeit, auch in den beinahe nebelhaft schwankenden Gestaltungen des „Lysis“ zu erkennen, worauf Platon hinauswill. Aus dem Labyrinth des Wortstreits, durch den „man in die Irre geraten“,[1] sucht Platon einen Ausweg, indem er „die

1) Lysis X (213 St.).

Betrachtung an Hand der Dichter" fortführen will. Denn „diese sind uns gleichsam Väter und Lehrmeister der Weisheit". Die Auskunft nun, die sie uns über das etwaige Zustandekommen von Freundschaften geben, ist gar nicht übel: „Der Gott selbst nämlich", sagen sie, „mache sie zu Freunden, indem er sie einander zuführe."[1] Also auch diese Ehen werden im Himmel geschlossen. Mit Berufung auf die Dichter wird der — von Platon auch sonst häufig verwendete — Grundsatz aufgestellt, „das Gleiche sei mit dem Gleichen notwendig immer befreundet", ein Grundsatz, der sich mehr als jeder andere zur Rechtfertigung des platonischen Eros eignet. Zumal dann, wenn er, wie im „Lysis", in dem Sinne verstanden sein will, daß „nur die Guten einander gleich und befreundet seien, die Bösen dagegen entsprechend auch dem gangbaren Urteil über sie, niemals gleich, nicht einmal mit sich selbst, sondern flatterhaft und unberechenbar"[2] und daher zur Freundschaft gänzlich ungeeignet. Als das erste Ergebnis darf man also — obgleich es im Gespräch nicht festgehalten wird — annehmen: „Daß einzig und allein der Gute dem Guten Freund sei, der Böse jedoch weder mit dem Guten noch mit dem Bösen jemals zu wahrer Freundschaft gelange." Freunde — wie Lysis und Menexenos oder Lysis und Hippothales — können nur Menschen sein, die gut sind.

Und auch die Freundschaft selbst, von der das Gespräch ein Beispiel in dem unsinnlichen Verhältnis des Menexenos wie in dem ganz und gar sinnlichen des Hippothales zu Lysis gibt, ist etwas Gutes; auch die Freundschaft, deren Grund die Begierde ist. Denn selbst wenn das Böse aus der Welt verschwände, gäbe es noch immer, so wie Hunger und Durst und die sonstigen Begierden, so auch Freundschaft und Liebe, und das könnte nicht der Fall sein, wenn Freundschaft oder Liebe, auch die auf der Begierde beruhende Freundschaft oder Liebe, etwas Böses wäre. Das ist der Grundgedanke, den man wohl aus der folgenden Partie des Dialogs heraushören kann.

„Gibt es nun etwa, fuhr ich fort, beim Zeus, wenn das Schlechte geschwunden ist, auch keinen Hunger mehr und keinen Durst und was dergleichen mehr ist? Oder wird es auch weiter Hunger geben, so lange es Menschen und sonstige lebendige Wesen gibt, nur daß er nicht (mehr) schädlich ist? Und auch weiter Durst *und die sonstigen Begierden*, nur eben nicht mehr mit Schlechtigkeit behaftet, da ja das Schlechte entschwunden ist? Oder ist es überhaupt lächerlich zu fragen, was dann sein wird oder nicht sein wird? Denn wer weiß es? Aber das wissen wir bestimmt, daß auch jetzt schon ein Hungernder zuweilen Schaden, zuweilen aber auch Nutzen von

1) Lysis X (213/14 St.).
2) Lysis X (214 St.).

diesem seinem Zustand hat; nicht wahr? — Sicherlich. — Und auch mit den Durstenden und allen nach etwas sonst Begierigen steht es so: Zuweilen ist ihre Begierde nützlich, zuweilen schädlich, zuweilen keines von beiden. — Allerdings. — Wenn also das Schlechte verschwindet, verdient dann etwa auch dasjenige, was nicht schlecht ist, mit dem Schlechten zu verschwinden? — Nein. — Die weder guten noch schlechten Begierden werden also weiter bestehen, auch wenn das Schlechte verschwunden ist. — Offenbar. — Ist es nun möglich, daß ein von Begierde und Liebe Erfüllter demjenigen, was er begehrt und liebt, nicht befreundet sei? — Meiner Meinung nach nicht. — Es gibt also nach dem Verschwinden des Schlechten, wie es scheint, noch Befreundetes. — Ja. — Das würde aber nicht der Fall sein, wenn das Schlechte die Ursache davon wäre, daß irgend etwas (einem anderen) befreundet ist. Ist nämlich das Schlechte verschwunden, so könnte dann nichts mehr einem anderen befreundet sein. Denn wenn der Grund davon weggefallen ist, so könnte unmöglich dasjenige noch vorhanden sein, was die Folge dieses Grundes war. — Du hast recht. — Wir waren aber doch darüber einverstanden, daß das Befreundete mit irgend etwas befreundet sei, und zwar wegen irgend eines Dinges; und wir waren damals wenigstens des Glaubens, wegen des Schlechten sei das Gute dem weder Guten noch Schlechten befreundet. Nicht wahr? — Allerdings. — Jetzt aber, scheints, drängt sich uns ein anderer Grund für das Begehren und Genießen der Freundschaft auf. — Allem Anschein nach. — Ist nun in Wahrheit, wie wir vorher behaupteten, die Begierde der Grund der Freundschaft, und ist das Begehrende dem fremd, wonach es begehrt, und dann, wenn es begehrt?“ [1]

Die Begierde, die „der Grund der Freundschaft“ ist, d. h. aber: der Leib, den man wohl wird im Sinne der Anschauungen, die Platon insbesondere im „Phaidon“ ausgesprochen, als den Begierden verwandt, den Begierden wird gleichsetzen dürfen, ist — hier im „Lysis“ — nicht das Böse, ist nicht mehr als das Böse der Seele als dem Guten, absolut entgegengesetzt. Er ist zwar auch nicht das Gute:

„Der Körper ist, rein als der Körper betrachtet, etwas weder Gutes noch Schlechtes.“ [2]

So charakterisiert Platon später im „Symposion“ den Trieb des Eros. Und wie noch viel deutlicher im „Symposion“, so ist schon im „Lysis“ der Gegensatz zwischen Gut und Böse aus der Starre seiner Absolutheit gelöst, er ist relativiert. Es gibt etwas Weder-Gutes-Noch-Böses und das ist der Leib. Als das Weder-Gute-Noch-Böse ist er — nicht wie im „Phaidon“ der Kerker der Seele, sondern — ein durchaus berechtigtes Element der Freundschaft; denn gerade als solches ist er die Wurzel des Strebens nach dem Guten. Denn anstreben, begehren kann man nur, was man selbst nicht ist oder hat. „So behaupte ich denn ahnenden Geistes“ — diese

1) Lysis XVII (221 St.).
2) Lysis XIV (217 St.).

Ahnung wird im „Symposion“ zur Gewißheit, — „dem Schönen und Guten sei das Weder-Gute-Noch-Böse befreundet.“[1] Und darum ist es das Weder-Gute-Noch-Böse, das dem Guten Freund wird.[2] Die Begierde, die der Grund der Freundschaft ist, wird als οἰκεῖον, d. h. wörtlich: das Angehörige, das Einem-angehörig-Sein (daß der Freund, der Geliebte einem angehörig sei) bezeichnet. Dieses οἰκεῖον ist im Grunde das Gute. „Wenn wir das Gute und das sich Angehörige als ein und dasselbe anerkennen, ist da nicht einzig der Gute dem Guten Freund?“, fragt Sokrates unter Zustimmung seines Partners.[3] Das aber ist der tiefste Sinn der Freundschaft, darauf ist der in den Freunden lebendige Drang, ihr Streben gerichtet: auf das wahrhaft Gute. „Alle anderen Dinge, die wir als lieb“ — das ist als den Gegenstand unseres Liebens — „bezeichneten, sind gleichsam nur Abbilder desselben, die uns täuschen, jenes Ursprüngliche dagegen ist das wahrhaft Liebe.“[4] Platon spricht es nicht ausdrücklich aus, aber es kann nur das absolut Gute sein, das um seiner selbst willen und um keines anderen willen geliebt wird.[5]

„Alles, was wir befreundet nennen, um eines Befreundeten willen, nennen wir offenbar nur mit uneigentlichem Ausdruck so; das wahrhaft und eigentlich Befreundete dagegen ist aller Wahrscheinlichkeit nach dasjenige, auf das alle diese sogenannten Freundschaften hinweisen, als auf ihr letztes Ziel.“[6]

Ist dieses letzte Ziel aber die Idee des Guten, dann ist solche Deutung des Eros seine höchste Rechtfertigung.

Doch der Dialog „Lysis“ ist nur der erste tastende Versuch einer philosophischen Verklärung des Eros, der hier noch als φιλία auftritt, sich noch lieber Freundschaft nennt. Aber es ist schon dieselbe Grundhaltung, die uns im „Symposion“ so kraftvoll entgegentritt.[7]

1) Lysis XIII (215 St.).
2) Lysis XI—XIII (216—218 St.).
3) Lysis XVIII (222 St.).
4) Lysis XVI (219 St.).
5) Treffend bemerkt Apelt in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Lysis (Philosoph. Bibliothek, Bd. 177, 2. Aufl., 1922, S. 71): „Der Hauptpunkt, auf den es ankommt, die Beziehung auf die Idee des Guten, tritt erkennbar aus der Nebelumhüllung hervor, und wenn sich auch bald wieder Gewölk sammelt, so hat der aufmerksame Leser doch das deutliche Gefühl, daß damit der Schlüssel zur Lösung des Rätsels gegeben ist: Wahre Freundschaft ist nur zwischen guten Menschen möglich; denn sie ist nichts anderes als Einheit in der Liebe zum Guten.“
6) Lysis XVI (220 St.).
7) Schon darum halte ich es für ganz unwahrscheinlich, daß der „Lysis“ nach dem „Symposion“ geschrieben wurde. Vergleicht man die Haltung, die Platon in beiden Dialogen zum Problem des Eros einnimmt, kann nur das umgekehrte Verhältnis in Frage kommen. Vgl. dazu Raeder: Platons philosophische Entwicklung, 2. Aufl. 1920. S. 154 ff; und insbes. Lagerborg, a. a. O. S. 92.

b) Symposion. Eine Apologie des besonderen platonischen Eros, eine Verteidigung der homosexuellen Liebe gegen die üblichen Vorwürfe, die im Dialog nicht ausgesprochen, sondern stillschweigend vorausgesetzt werden, eine Verteidigung vor allem gegen die Anklage des antisozialen Charakters dieses Eros ist diese unsterbliche Dichtung und ist nicht, wie man wohl meist annimmt und wie es nach den in der Einleitung zitierten Worten des Phaidros scheinen mag, eine Lobpreisung der Liebe überhaupt, der Liebe in all ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen. „Ist es nicht unerhört, daß den anderen Göttern Hymnen und Danklieder von den Dichtern gedichtet sind, dem Eros aber, dem so großen, so mächtigen Gotte, kein einziger der Dichter, soviele schon gelebt haben, einen Lobgesang gedichtet hat?"[1] Denn der Eros, auf den jeder der zum Gelage vereinten Freunde — „rechts herum" — eine Lobrede halten soll, ist kein anderer als der knabenliebende Eros. Darüber läßt schon Phaidros selbst, von dem der Vorschlag ausgeht, keinen Zweifel. Mit einer Selbstverständlichkeit, als ob es eine andere als homosexuelle Liebe gar nicht gäbe, beginnt er diesen Eros als ältesten Gott und zugleich als der größten Güter Urheber zu preisen. Er beruft sich auf Hesiod, Parmenides und Akusilaos und fährt fort:

„Wie der älteste, so ist er uns der größten Güter Urheber; ja ich wüßte kein größeres Gut zu nennen, als schon dem Jüngling ein wahrer Liebender und dem Liebenden ein Liebling."[2]

Das ist der Eros, den Phaidros und mit ihm auch alle anderen Redner meinen. Und gleich in dieser ersten Rede ist Platon darauf bedacht, die gesellschaftsfördernde Funktion dieses Eros hervorzuheben: Ohne ihn könne weder der Einzelne noch vor allem der Staat große und schöne Werke wirken. Denn das Verhältnis zwischen dem Liebhaber und dem Geliebten erwecke und erhalte Ehrgefühl, Mut, Aufopferungsbereitschaft, alles Eigenschaften, die den Bestand der Gesellschaft garantieren. Aus den Beispielen, die Phaidros bringt: Alkestis, die für ihren Gatten zu sterben bereit ist, Orpheus, der für seine Gattin in den Hades steigt, Achill, der den Patroklos rächend stirbt, geht hervor, daß zwar auch die Liebe zwischen Mann und Frau nicht ohne sittlichen Wert ist,[3] aber sie zeigen deutlich, daß Platon hoch über sie die gleichgeschlechtliche stellt, und zwar gerade

1) Symposion 5 (177 St.).
2) Symposion 6 (178 St.).
3) An dem Beispiel der Alkestis fällt in diesem Zusammenhange auf, daß die Frau hier nicht die ihr naturgemäße Rolle der passiv Geliebten, sondern — umgekehrt — die des — aktiven — Liebhabers spielt. Vgl. Rettig, a. a. O. S. 424.

was ihren Wert für die Gesellschaft betrifft: mehr als Alkestis ehrten die Götter den Achill, und entrückten ihn auf die Insel der Seligen.[1]

Und auch die zweite Lobrede, die des Pausanias, gilt nur der Knabenliebe und hebt noch viel deutlicher als der Gesang des Phaidros diese über die Liebe zwischen Mann und Frau. Auch in dieser Rede wird mit Nachdruck der staatsbejahende Charakter der Homosexualität betont. Pausanias deutet die — damals wohl schon geläufige — Unterscheidung zwischen einer höheren geistig-himmlischen und einer niederen, bloß irdischen Liebe, zwischen dem Eros Uranios und dem Eros Pandemos ganz einseitig zugunsten der homosexuellen. Schon dadurch, daß von der Aphrodite, der der Eros Uranios beigesellt ist, gesagt wird, sie, des Uranos Tochter, sei „älter und mutterlos", zeigt sich das homosexuelle Ideal mutterloser Zeugung an. Und eben daraus wird abgeleitet, daß dieser Eros Uranios, diese höhere Form geistiger Liebe, nur die Knabenliebe sei, daß nur die Liebe von Mann zu Mann, die homosexuelle Liebe, sich zu dieser höheren Form entfalten könne. Dieser Eros stammt nämlich

„von der Himmlischen, welche erstens an Weiblichem nicht teil hat, sondern an Männlichem allein; — und er ist der Eros zu Knaben — welche ferner älter ist, frei von Ausschweifungen; daher sich zu Männlichem wendet, wen dieser Eros anhaucht, indem er das von Natur stärkere und mehr Vernunft Enthaltende gern hat."[2]

Nichts ist wohl bezeichnender für Platon, als daß er den Eros Uranios nur in der Knabenliebe sieht, nichts zeigt deutlicher den Abstand, der in diesem Punkte — aber nur in diesem — zwischen ihm und der Welt des Christentums besteht, dessen himmlische Liebe der Jungfrau-Mutter gilt, nichts ist bezeichnender für die Tendenz des ganzen Dialogs als dies: daß er nur die gleichgeschlechtliche, nicht aber die andersgeschlechtliche Liebe für fähig erklärt, sich aus den Niederungen des bloß Sinnlichen zu erheben, sich zu vergeistigen. Die Wendung, daß die Knabenliebe ihrer Natur nach eine höhere geistige Liebe sei, daß sie — ganz anders als die zu Frauen — zu einer solch himmlischen Form sich zu veredeln die innere Tendenz habe, dient im wesentlichen dem Beweis, daß dieser Eros mit der athenischen Sitte in Einklang stehe. Diese scheint, so wird ausgeführt, da sie den Knaben den Verkehr mit Liebhabern verbiete, die Homosexualität zu verpönen.[3] Platon läßt nun den Pausanias versuchen, diese Sitte — um sie mit seinem Eros doch in Einklang zu bringen — so zu deuten, daß sie

1) Symposion, C 7 (180 St.).
2) Symposion, C 9 (181 St.).
3) Symposion, C 10 (182/83 St.)

nur die sinnliche, nicht aber auch die geistige Liebe verbiete. Der Eros wird spiritualisiert, um gesellschaftsfähig zu werden. Und er unterstützt diese Deutung dadurch, daß er auch den Pausanias den gesellschaftsfördernden Charakter dieser Liebe in den Vordergrund stellen läßt. Die — geistige — Knabenliebe habe den Zweck, den geliebten Knaben zu ertüchtigen.[1] Daher könne man auch im Sinne der athenischen Sitte — obgleich diese den Knaben jeden Verkehr mit den Liebhabern verbiete — zu dem Ergebnis kommen: „Es sei schön, daß der Geliebte dem Liebenden zu willen sei;“[2] man müsse eben nur das Gesetz, das die Knabenliebe verbietet, und das Gesetz, das Tüchtigkeit fordert, miteinander verbinden,

„wenn sich ergeben soll, es sei schön, daß der Geliebte dem Liebenden zu willen sei.“ „So ist es überall schön, um Tüchtigkeit willen sich hinzugeben. Dies ist der himmlischen Göttin Eros, er selbst himmlisch und hoch zu würdigen, für Staat und Einzelne, da er große Sorge auf die Tüchtigkeit zu wenden zwingt, den Liebenden um seiner selbst willen und den Geliebten.“[3]

Hoch zu würdigen vor allem: für den Staat! Denn daß er dem Staat gefährlich sei, dagegen gilt es vor allem Stellung zu nehmen. Ja, Pausanias scheut nicht einmal davor zurück, parteipolitische Interessen für die Homo-

1) Nach Bethe, a. a. O. S. 462 ff., rechtfertigen die Dorer auch den homosexuellen Geschlechtsakt durch die Vorstellung, daß der Mann dem Knaben mit seinem Samen in magischer Weise seine Seele und damit seine Tüchtigkeit mitteile und „spiritualisieren“ so auf ihre Weise die Päderastie. In dieser Ideologie der Homosexualität wird dem männlichen Samen — so wie sonst dem Blut oder dem Hauch — der Charakter oder die Kräfte der Seele zugesprochen (Bethe, a. a. O. S. 466). Das heißt, er wird als sittliche Substanz angesehen, so wie ja die Seele selbst in erster Linie als Substanzialisierung ethischer Werte in Betracht kommt. Im übrigen findet sich auch bei Platon die Vorstellung, daß der männliche Same beseelt sei. Im „Timaios“ vertritt er die Meinung, daß der Same aus dem Rückenmark hervorquelle, daß also das Rückenmark die Samensubstanz enthalte beziehungsweise darstelle (41, 86 St.). Hier (44, 91 St.) sagt er: Die Götter schufen den Zeugungstrieb „durch Bildung einer Art beseelten Wesens, das sie in uns Männern und eines anderen, das sie in den Weibern entstehen ließen, und zwar jedes von beiden in folgender Weise. Dem Kanal für Getränke gaben sie da, wo sie die aufgenommene Flüssigkeit . . . in die Blase führt, und sich ihrer unter dem Druck der Luft entäußert, eine Öffnung nach dem Marke, das sich als zusammenhängender Strang vom Kopfe am Nacken herunter durch das Rückgrat zieht, und dem wir früher die Bezeichnung ‚Samen‘ gaben. Dies Mark, weil beseelt, und nun der Atembewegung teilhaftig geworden, macht eben die Stelle, wo diese Bewegung erfolgt, zum ‚Zeugungstrieb‘, indem es ihr die Leben erweckende Begierde nach Ausströmung einpflanzt. Daher denn auch die Unfügsamkeit und Selbstherrlichkeit der männlichen Schamteile . . .“ Platon hat offenbar die Vorstellung, daß der männliche Same „Markkörperchen“ sind, „die sich von der Hauptmasse ablösen“ (Ritter, Platons Dialoge I, 1903, S. 144/45).

2) Symposion, C 11 (184 St.).

3) Symposion, C 11 (185 St.).

sexualität zu verwerten, wenn er sie dem athenischen Demos — als demokratisch empfiehlt. Der männliche Eros sei tyrannenfeindlich, führt er aus, das beweise Harmodios und Aristogeiton, deren Liebe der Tyrannis das Ende bereitet habe. „Wo also bestimmt ist, die Hingabe an den Liebenden sei häßlich, da beruht es auf der Schlechtigkeit der Bestimmenden: auf der Gewinnsucht der Herrschenden, auf der Feigheit der Beherrschten. Wo aber einfach als schön geachtet wird", das heißt wohl, wo nicht gefordert wird, daß „der Liebling dem Liebenden nur in schöner", d. h. geistiger Weise, „um der Tüchtigkeit willen zu Willen"[1] sein soll, „da geschieht es durch Seelenträgheit der Bestimmenden".[2] Die Milde dieses Urteils über den knabenliebenden Eros Pandemos ist angesichts der energischen Tendenz, ihn durch seine Spiritualisierung zu rechtfertigen, bemerkenswert.[3]

Und diese Milde tritt noch deutlicher im „Phaidros" hervor. Dort ist nach dem Schicksal die Frage, das die Freunde, die in einem schwachen Augenblick „das von der Menge gepriesene Teil sich wählen und vollbringen", im Jenseits erwartet. Und es heißt:

> „Am Ende gehen sie zwar unbeschwingt, doch mit dem Triebe zum Wachsen der Schwingen aus dem Körper, so daß sie keinen geringen Lohn für den Wahnsinn der Liebe davontragen. Denn in Finsternis zu kommen, und den unterirdischen Wandel anzutreten, ist denen nicht mehr bestimmt, die schon den himmlischen Wandel begonnen haben, sondern sie dürfen ein Leben im Lichte führen und miteinander dahinwandelnd glücklich sein, um dann, wenn dereinst die Zeit kommt, miteinander zugleich beschwingt zu werden um ihrer Liebe willen."[4]

In der Rede des Arztes Eryximachos macht sich die Bevorzugung des homosexuellen gegenüber dem heterosexuellen Eros begreiflicherweise am wenigsten fühlbar. Platon begnügt sich hier, den Eros, bei dem man auch in dieser Rede an den knabenliebenden denken muß, vom medizinischen Standpunkt rechtfertigen zu lassen, von dem aus man wohl auch Einwände

---

1) Symposion, C 10 (184 St.).

2) Symposion, C 9 (182 St.).

3) Die Rede des Pausanias macht in der Tat — wie Jowett (in seiner Ausgabe des Symposion, S. 182) konstatiert — einen recht verwirrten Eindruck. Aber der Widerspruch, in dem sie sich bewegt, löst sich, wenn man in ihr die Absicht erkennt, den päderastischen Eros mit der ihn verpönenden Sitte Athens doch irgendwie in Einklang zu bringen. Aber man kann verstehen, wenn Symonds gerade im Hinblick auf diese Partie des Symposions von einer „Verwirrung des Gewissens der Athener" spricht (a. a. O. S. 73). Das sittliche Urteil war tatsächlich gespalten. Und der moralische Konflikt, in den das Problem der Päderastie die Gesellschaft gerissen, er wird zum tragischen Konflikt in der Brust Platons.

4) Phaidros, XXXVII (256 St.).

erhoben haben mochte. Das Fazit der Rede des Arztes ist, daß Eros, wenn er nicht „ausschweifend" ist, nicht schadet und — was besonders bezeichnend ist — kein Unrecht tut. „Denn wenn . . . der edle Eros waltet, . . . dann kommt er und bringt Fruchtbarkeit und Gesundheit den Menschen und allen Tieren und Pflanzen, und er tut kein Unrecht. Wenn aber jener ausschweifende Eros in den Gezeiten des Jahres überhand nimmt, so verdirbt er viel und tut Unrecht."[1] Auch hier wird der soziale Standpunkt nicht vergessen.

c) Der Erosmythos des Aristophanes. Am aufschlußreichsten für die Natur des Eros, dem die Reden beim Gastmahl des Phaidon gelten, ist wohl die des Aristophanes. Denn der Mythos, den Platon dem Komödiendichter in den Mund legt, soll der homosexuellen Männerliebe, und zwar auch in ihrer irdischen Form[2] nicht nur ihren Rang gegenüber jedem andersartigen Eros sicherstellen, sondern von ihr den Schimpf abwehren, sie sei wider die Natur. Die mehr als paradoxe Phantasie dieses Mythos läßt sich kaum anders erklären; denn worauf kann wohl Platon mit der schon an das Grotesk-Komische streifenden Vorstellung der drei Arten von Kugelmenschen hinauswollen, die vier Beine und vier Arme, ein doppeltes Gesicht und insbesondere ein doppeltes Geschlechtsorgan haben? Nirgends drückt er seine Überzeugung von der Höherwertigkeit der männlichen Homosexualität gegenüber jeder anderen Art von Erotik so drastisch aus wie hier, wo er den kugeligen Doppelmann von der Sonne, das Doppelweib von der Erde, das Mannweib aber vom Mond stammen läßt, und dieses — gewiß nicht ohne Absicht — zu dem Hermaphroditismus in Beziehung setzt, wenn er von dem aus Männlichem und Weiblichem zusammengesetzten Doppelmenschen sagt: „Jetzt ist aber der Name ins Schimpfliche gewendet."[3] Da Zeus die Kugelmenschen zur Strafe für ihre Hybris spaltet,[4] entstehen aus der minderwertigsten Sorte, den Mannweibern, die

1) Symposion 13 (188 St.).
2) Vgl. Symposion 15 (191 St.).
3) Symposion, C 14 (189 St.).
4) Gerade bei dieser Spaltung der Kugelmenschen treten in der Darstellung des Aristophanes die grotesk-komischen Züge besonders kraß hervor. Zeus zerschneidet sie in zwei Hälften, „wie man Birnen zerschneidet, um sie einzumachen, oder wie man Eier mit einem Haar zerschneidet". Jetzt müssen sie sich auf zwei Beinen fortbewegen, während vordem ihr Lauf wie sie selbst „rund" war, d. h. daß sie sich radartig rollend fortbewegten, weil sie ihren Eltern, nämlich Sonne, Mond, Erde, ähnlich waren. (C 14, 190 St.) Zeus droht, er werde, wenn sie nicht Ruhe halten, sie noch einmal entzwei schneiden, so daß sie sich auf einem Bein fortbewegen, wie beim Sackhüpfen". Die durch Halbierung entstandenen Menschen hatten jeder nur

jetzt für normalgeschlechtlich gehaltenen, einander gegenseitig erotisch anziehenden Männner und Frauen. Platon weiß von ihnen nichts anderes zu sagen, als: „Die Ehebrecher und die Frauen, die den Mann lieben“ — daß auch Männer die Frauen lieben, wird gar nicht erwähnt — „und ehebrecherisch sind, entstammen diesem Geschlecht.“[1] Von denen aber, die aus einem Doppelmann entstanden sind, und das sind die Männer, die nur Männer lieben können, weil Liebe im Sinne dieses Mythos nur bedeutet, sich nach seiner anderen Hälfte sehnen und mit ihr vereint sein wollen, heißt es:

„Alle, die Stücke des Männlichen sind, folgen dem Männlichen, und als Knaben lieben sie, weil sie ja Teile von Männlichem sind, die Männer, und sind froh, wenn sie bei den Männern liegen und sich umarmen; und diese sind die Besten unter den Knaben und Jünglingen, weil sie von Natur die mannhaftesten sind. Manche sagen, sie seien schamlos, aber das ist Lüge; denn sie tun nicht aus Schamlosigkeit so, sondern aus Mut und Mannheit und Männlichkeit: das ihnen Ähnliche haben sie gern. Das ist sicher bewiesen: denn diese allein landen, wenn sie zu Männern gereift sind, im Staatsleben. Nachdem sie erwachsen sind, lieben sie Knaben, und auf Ehe und Kindererzeugung lenken sie nicht von Natur den Sinn, sondern sie werden durch das Gesetz genötigt; sie selbst wären zufrieden, miteinander ehelos zu leben.“[2]

An dieser Charakteristik ist besonders bedeutsam, daß die Homosexuellen allein für das Staatsleben prädestiniert sind. Das entscheidende Wort aber,

einen Geschlechtsteil. Den trugen sie aber hinten und waren daher unfähig, ihren Geschlechtstrieb aneinander zu befriedigen. „Und sie befruchteten und zeugten nicht ineinander, sondern in die Erde wie die Zikaden.“ Da erbarmte sich Zeus ihrer und „versetzte ihre Zeugungsglieder nach vorn und machte, daß sie ineinander zeugten, das Männliche im Weiblichen; deswegen, damit in der Umarmung ein Mann, wenn er mit einem Weib zusammenkommt, zeugt und Nachkommenschaft entsteht; wenn aber Männliches mit Männlichem, ihnen wenigstens Sättigung würde aus der Vereinigung und sie sich beruhigten und zum Werke wendeten und auf das andere Leben bedacht seien“. C 15 (191 St.). Damit die Menschen glücklich werden sollen, muß Zeus an ihren Geschlechtsteilen eine Umkehrung vornehmen, er muß sie von außen nach innen kehren. Es ist dieselbe Vorstellung einer radikalen „Umkehrung“, die auch im „Politikos“-Mythos eine entscheidende Rolle spielt und für die Psychologie der Homosexuellen sehr charakteristisch ist.

1) Symposion, C 16 (191 St.). Reitzenstein, a. a. O. S. 24, verweist darauf, daß die Vorstellung eines Doppelmenschen, der die Vereinigung eines Mannes mit einer Frau darstellt und von Gott zu Beginn der zweiten Weltperiode in zwei geschlechtverschiedene Menschen aufgelöst wird, zum Ideenkreis der altpersischen Religion gehört. Er hält für möglich, daß der Aristophanes-Mythos aus dieser Quelle schöpft. Aber das Schwergewicht in der Darstellung, die Platon dem Aristoteles in den Mund legt, liegt nicht auf dem mann-weiblichen, sondern auf dem mann-männlichen Doppelmenschen. Dieser ist wohl ein höchst persönliches Produkt der platonischen Phantasie, denn mit dieser Erfindung soll die homosexuelle Liebe gerechtfertigt werden.

2) Symposion, C 16 (192 St.).

das den eigentlichsten und tiefsten Sinn dieses wohl seltsamsten aller platonischen Mythen enthüllt, ist dies:

„Wenn Hephaistos, sein Werkzeug in der Hand" — läßt Platon den Aristophanes sagen — „zwei liebende Männer beisammenliegen sähe und sie fragte: Was ist es, ihr Menschen, was ihr voneinander haben wollt? und sie wüßten es nicht und er fragte wieder: Begehrt ihr wohl dies, so sehr als möglich in eines zusammenzugehen, so daß ihr Tag und Nacht voneinander nicht ablaßt? Denn wenn ihr das begehrt, so will ich euch in eines zusammenschmelzen und schweißen, so daß ihr, die zwei, Einer geworden seid, und solange ihr lebt, beide als Einer gemeinsam lebt, und wenn ihr gestorben, auch dort im Hades Einer statt Zweien seid; gemeinsam im Tode? Wohlan, so seht, ob ihr das erstrebt und euch diese Erfüllung zufrieden macht! — Wir wissen, das hörend, würde nicht einer nein sagen oder einen anderen Wunsch verraten, sondern würde meinen, genau das gehört zu haben, was er von je begehrte: Vereint und verschweißt mit dem Geliebten aus zweien Einer zu werden. Daran ist schuld, daß unsere ursprüngliche Natur so war und wir ganz waren. Nun trägt die Begierde und Jagd nach der Ganzheit den Namen Eros,"[1]

Schon früher hat Aristophanes gesagt, daß die knabenliebenden Männer „von Natur" ihren Sinn nicht auf Ehe und Kindererzeugung lenken, sondern durch das Gesetz genötigt. Jetzt spricht er es auch positiv aus, daß es die „ursprüngliche Natur" ist, die den Mann zum Manne drängt. Die Frage des Hephaistos ist, wie aus dem Zusammenhange unzweideutig hervorgeht, nur an die sich gegenseitig liebenden Männer gerichtet. Ihr Eros wird vor allem als die „Jagd nach der Ganzheit" gedeutet. Erst im weiteren Verlaufe wird die Rede des Aristophanes so allgemein, daß sie auch auf die anderen Formen des Eros bezogen werden kann. Wenn er am Ende in alle Welt hinausruft: „Wir alle, Männer und Frauen, unser ganzes Geschlecht kann nur glücklich werden, wenn wir die Liebe vollenden und jeder den im eigenen Geliebten gewinnt, rückkehrend zur alten Natur", und diese Rede mit der Bitte an Eros schließt, „daß er uns in die uralte Natur zurückversetze und uns heile, und selig und glücklich mache,[2] so will er mit besonderem Nachdruck dafür plädieren, daß die gleichgeschlechtliche Liebe ebenso wie die andersgeschlechtliche durchaus nicht wider die Natur ist, wie man ihr vorhält und wie ihr selbst Platon in seinem späten Alter wieder vorgehalten hat; daß sie das gerade Gegenteil davon ist, weil sie zur ursprünglichen Natur erst zurückführt. Dies zu zeigen, hat Platon den Mythos vor allem erdacht; von dem Vorwurf der Widernatürlichkeit die Knabenliebe zu reinigen, ist er bis zum äußersten des ästhetisch noch Möglichen, ist seine Darstellung bis zu einem Punkte gegangen, wo das

1) Symposion, C 16, (192 St.).
2) Symposion, C 16 (193 St.).

Tragische fast schon an das Komische streift und der Ernst vom Scherz nicht mehr zu unterscheiden ist. Vielleicht nicht ohne Absicht; vielleicht haben wir es in der Tat hier mit einer Äußerung jener rätselhaften platonischen Ironie zu tun, in der dieser eigenartige Geist gerade das auszudrücken pflegt, womit es ihm am ernstesten ist. Und vielleicht zeigt sich gerade hier die tiefste Wurzel dieser Ironie: die nur aus dem Erotischen stammende Scham, die Scham, sein Letztes zu entblößen, diese beinahe rührende Geste der Verlegenheit, den Ernst mit Scherz zu verhüllen, sich scherzend zu geben, wo man sich schämt Ernst, d. h. sich selbst, sein Innerstes nackt zu zeigen.

d) Die Liebeslehre der Diotima. Das letzte Wort freilich, das Platon zur Verteidigung seines Eros zu sagen hat, ist des Aristophanes ironischer Mythos nicht. Es ist des Sokrates Bericht über die Liebeslehre der Diotima, dem die Rede des Agathon das Stichwort zu liefern hat. Aber auch in dieser relativ bescheidenen Rolle sagt Agathon zur Rechtfertigung der Knabenliebe vom Standpunkt Platons Wichtiges genug. Und es ist wiederum der Vorwurf der Staatsfeindlichkeit, gegen den sich die Rede des schönen und vielgeliebten Jünglings richtet. Indem er den mann-männlichen Eros als Ausdruck eines höchsten Gesetzes darstellt: daß Ähnliches Ähnlichem immer zustrebt,[1] will er ihn selbst als gesetzgeberische, gesellschaftsordnende, staatserhaltende Kraft aufzeigen. Freundschaft und daher Friede herrscht, „seitdem Eros König unter den Göttern ist“.[2] Das Größte, was von ihm zu sagen ist:

„daß Eros Unrecht weder tut noch leidet, weder gegen Götter noch von Göttern, weder gegen Menschen noch von Menschen, denn nicht leidet er durch Gewalt, wenn er etwas leidet, denn Gewalt berührt den Eros nicht, noch bedient er sich ihrer. Denn willig sind alle dem Eros in allem zu Diensten; was man aber willig dem Willigen zugesteht, das erklären die Gesetze, die Könige sind des Staates, für gerecht“.[3]

Das ist der Kern der Rede des Agathon. Und sie kommt zu dem Schlusse, daß Eros, der Eros, von dem in diesem Kreise gesprochen wird, gut und darum auch schön sei.

„So scheint mir, o Phaidros, Eros zuerst selber der Schönste und Beste zu sein, dann aber dasselbe auch den anderen zu verleihen.“ „Schönster und bester Führer, dem jeglicher Mann folgen muß.“[4]

Hier setzt nun der Gedankengang ein, mit dem Platon, wie gewöhnlich unter der Maske des Sokrates, die Apotheose seines Eros vollzieht, ihn vor sich selbst und vor der Welt rechtfertigt, indem er ihn verklärt.

1) Symposion, C 18 (195 St.).
2) Symposion, C 18 (195 St.).
3) Symposion, C 19 (196 St.).
4) Symposion, C 19 (197 St.).

Zwar, die Brücke, über die Platon den Dialog von der Position des Agathon zu der des Sokrates führt, steht logisch auf recht schwachen Stützen. Es ist ein Trugschluß, wenn Sokrates zu beweisen sucht, daß Eros weder gut noch schön sein könne, weil er Begehren jemandes nach etwas sei; und da man nicht begehren könne, was man besitzt, Eros als Begehren nach Gutem und Schönem nicht selbst gut und schön sein könne. Denn Eros ist das Begehren, nicht der Begehrende, und das Begehren nach Gutem und Schönem könnte gut und schön sein, wenn es der Begehrende selbst nicht wäre. Ganz abgesehen von dieser Verschiebung des Subjektes vom Begehren zum Begehrenden — erleichtert durch die Personifikation des Begehrens, die im Eros dargestellt ist —, ist die Liebe zu einem Menschen, von der bisher allein die Rede war, etwas anderes, als das Begehren einer Sache; selbst wenn man jene mit der „Liebe" zu einer Tugend, dem Guten oder Schönen, identifiziert. Was von dem Begehren einer Sache gilt: daß man nur begehren kann, was man nicht hat, gilt nicht von der Liebe eines Menschen zu einem Menschen oder zu einer Tugend. Wird dem Eros Güte und Schönheit darum abgesprochen, weil er das Begehren nach Gutem und Schönem sei, so liegt kein logischer Schluß, sondern höchstens eine Analogie und noch dazu eine falsche vor. Aber Platon kommt es offenbar gar nicht auf eine logische Beweisführung an.[1] Worauf er abzielt, ist die sittliche Rechtfertigung seines Eros. Vor die furchtbare Alternative des absoluten Gegensatzes von Gut und Böse gestellt, konnte er — das fühlte Platon zutiefst — nicht bestehen. Daß dieser Recht und Sitte zuwiderlaufende Trieb absolut gut, daß er zur Gänze und in allen seinen Äußerungen rein, daß er in keiner Weise und mit keiner seiner Regungen den bösen, den dunklen Mächten verhaftet, das kann der unter dieser Leidenschaft Leidende, sie immer wieder zu überwinden Suchende guten Gewissens nicht zu behaupten wagen. Aber was Menschliches, was dem Menschen erfahrungsgemäß Gegebenes in dieser Welt kann denn überhaupt vor dem absoluten Gegensatz des Guten und Bösen bestehen? Dieser muß relativiert werden, wenn der Mensch, wenn seine ganze Welt nicht sittlich verloren sein soll. Nicht als gut oder böse, sondern nur als gut und böse zugleich

1) Sehr treffend bemerkt Kurt Hildebrandt in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Platons Gastmahl (Phil. Bibl., Bd. 81, 3. Aufl., 1912, S. 16): „Daß aber Sokrates nach unseren Begriffen nicht sehr logisch verfährt, kann aus seiner Rede leicht entnommen werden. Daraus kann man schließen, daß für Sokrates die logische Beweisführung nicht das allerletzte Ziel ist. Er will die neue, größere Idee vom Eros bringen . . . Ihm ist die Logik nur ein Mittel, und ein kleiner Mangel daran ist ihm nicht gar so wichtig; Urgrund und Ziel seines Wesens liegen anderswo."

muß der Mensch und diese ganze Welt der Erfahrung begriffen werden. Man muß auf den Versuch verzichten, beide nur für das eine zu halten, um nicht gezwungen zu sein, in beiden bloß das andere zu erkennen. Nicht nach dem Sein, dem Gut- oder Bösesein des Menschen oder der Welt darf man fragen, dann wären beide verloren. Nur nach einem Werden, das vom Bösen zum Guten, in der Richtung zum Guten führen kann. Dann sind sie gerettet. Vom Sein zwar, der Existenzform des absolut Guten, bleiben sie ausgeschlossen. Aber das Werden, dem sie angehören, ist Bewegung zum Guten hin, birgt die Möglichkeit des Aufstiegs zum Sinn des Absoluten. Das ist die Lösung des furchtbaren Chorismos, der die platonische Welt zerspaltet, und zugleich eine Erlösung von dem Konflikt zwischen dem als Sünde empfundenen, von der Gesellschaft abdrängenden Trieb und der sittlichen Forderung der Gesellschaft in der eigenen Brust. Der platonische Dualismus nimmt eine optimistische Wendung, das platonische Problem eine Richtung, die wieder in das Diesseits weist.

Es ist Diotima, die diese Lösung bringt. Sie ist das sozial-sittliche Bewußtsein, das den sich über sich selbst Rechenschaft gebenden Sokrates-Platon zu dem Eingeständnis zwingt, daß sein Eros nicht gut und schön sei. Aber auf die bange Frage: „Wie meinst du das, Diotima? Häßlich also ist Eros und böse?“ wird ihm die Antwort: „Lästere nicht! Oder glaubst du, was nicht schön ist, sei notwendig häßlich? . . . Oder was nicht weise, das töricht? Oder hast du nicht bemerkt, daß etwas ist zwischen Weisheit und Torheit?“ Zwischen Gut und Böse, denn das Gute und das Wissen um das Gute sind für Sokrates eins und das Böse nur ein Nichtwissen des Guten, nur Torheit. Es gibt, lehrt Diotima, etwas, das

> „mitten zwischen Erkenntnis und Torheit“ ist, „das Richtig-Vorstellen“. „Fordere also nicht, was nicht schön ist, sei häßlich und was nicht gut ist, sei schlecht. Und so glaube auch nicht, daß Eros, wenn du selbst zugibst, er sei nicht gut und nicht schön, darum schon häßlich und schlecht sein müsse, sondern etwas zwischen beiden.“[1]

Das, gerade das ist die Lösung und Erlösung! Und nun ist der Weg freigemacht zur höchsen Rechtfertigung des Eros. Nachdem der für Platon so wichtige, so befreiende Gedanke, daß sein Eros eine Mischung von Gut und Böse, ein Zwischending zwischen Irdischem und Himmlischem, ein Mittler zwischen Menschlichem und Göttlichem, wenn auch kein Gott also, so ein Dämon sei, noch einmal, und zwar mythologisch dargestellt, indem Eros als Kind des männlich-weisen Reichtums und der weiblich-törichten Armut gedeutet wird, steuert der Dialog in rascher, zielsicherer Fahrt auf

1) Symposion 22 (202 St.).

den schwersten Einwand zu, der gegen die mann-männliche Liebe erhoben wird — und auch diesen hat Platon selbst als Greis in seinen „Nomoi" erhoben —: Daß sie keine fortpflanzende, keine zeugende Liebe sei. Und gerade darin verrät sich das „Symposion" als Verteidigungsschrift, daß es auf seinem Höhepunkt nichts anderes zeigen will, nichts anderes mit dem allergrößten Aufwand von Geist und Temperament zu beweisen sucht: als daß der platonische Eros, ganz ebenso wie die Liebe zwischen Mann und Frau, eine zeugende, ja mehr noch und in einem höheren Sinn als diese, eine befruchtende und gebärende Liebe sei. Zu diesem Zweck muß Platon zunächst den Begriff des Eros in der Weise erweitern, daß die geschlechtliche Liebe nur der Spezialfall eines Eros wird, den er als Begierde nach dem Guten und dem Glücklichsein bestimmt. So glaubt er, den Fehler gutzumachen, den wir begehen, „wenn wir von der Liebe eine Form herausnehmen, und ihr den Namen des Ganzen geben."[1] Das Ziel aller Liebe ist Glücklichsein. Da Glücklichsein aber nur möglich ist als Gutsein: „so gibt es nichts anderes, was Menschen lieben, als das Gute."[2] Auch hier wird man nicht auf die Logik des Schlusses sehen, sondern nur das Ziel der Gedankenführung im Auge behalten müssen, die schon im „Lysis" angedeutet ist: Wie aller Liebe, ist auch des platonischen Eros Ziel das Gute.

Die Erweiterung des Erosbegriffs über das unmittelbar Sexuelle hinaus, seine — schon in der Rede des Pausanias versuchte — Spiritualisierung ist die notwendige Voraussetzung dafür, den Eros mit einer anderen als einer bloß physischen Zeugung in Verbindung zu bringen. Platon stellt — und das ist für die hier in Betracht kommende Beweisführung der entscheidende Schritt — neben die „Zeugung im Leib" die „Zeugung in der Seele", neben die körperliche die seelische Fortpflanzung, neben die materielle die geistige Unsterblichkeit. Diese Wendung nimmt hier das Gespräch zwischen Diotima und Sokrates:

„Wohlan, ich will es dir sagen. Es ist nämlich — die Liebe — ein Zeugen im Schönen, sei es im Leibe, sei es in der Seele. — Man bedarf der Seherkunst für den Sinn deiner Worte, sprach ich. Und ich begreife nicht. — So will ich deutlicher sagen, nämlich brünstig sind alle Menschen, Sokrates, an Leib und Seele, und wenn sie in ihr Alter gekommen sind, so begehrt unsere Natur zu erzeugen. Doch im Häßlichen vermag sie nicht zu zeugen, aber im Schönen. Denn des Mannes und Weibes Gemeinschaft ist Zeugung. Dieser Vorgang aber ist göttlich, und dies ist im sterblichen Wesen das Unsterbliche: die Befruchtung und die Geburt . . . Wenn das Reifende einem Schönen naht, so wird es heiter und von Freude durchströmt, und es

1) Symposion 24 (205 St.).
2) Symposion 24 (206 St.).

zeugt und befruchtet. Wenn es aber dem Häßlichen naht, so zieht es sich unwillig und trauernd in sich zurück und wendet sich ab und sinkt zusammen und zeugt nicht, sondern behält und trägt schwer seine Bürde. Daher wird im Reifenden und schon Geschwellten soviel Eifer um das Schöne, weil es dem, der es besitzt, von großen Wehen befreit. Denn die Liebe, Sokrates, gilt nicht dem Schönen, wie du glaubst. — Aber wem denn? — Der Zeugung und dem Gebären im Schönen. — So mag es sein, sagte ich. — Und sie: Sicherlich. — Warum denn nur der Zeugung? — Weil das Ewige und Unsterbliche im Sterblichen die Zeugung ist. Mit dem Guten aber Unsterblichkeit zu begehren, ist notwendig, wenn wir doch fanden, daß Liebe das Gute für immer zu besitzen trachtet. Notwendig ist nach dieser Lehre, daß Liebe auch nach der Unsterblichkeit trachtet.“[1]

Indem als Sinn der Zeugung die Unsterblichkeit behauptet wird, ist der geistigen Zeugung, auf die dieser ganze Gedankengang zielt, schon der Vorrang vor der körperlichen gesichert. Denn bei dieser kann von „Unsterblichkeit“ nur in einem sehr uneigentlichen Sinn die Rede sein. Gerade die geistige Zeugung aber ist mit dem platonischen Eros und nur mit ihm, nicht aber mit der — schon darum niederen — Form der Liebe zum anderen Geschlecht verbunden. Daß es aber ein „Zeugen“ und „Gebären“ sei, durch das die geistige Unsterblichkeit bewirkt wird, das glaubt Platon mit dem allergrößten Nachdruck und immer wieder betonen zu müssen. Zu diesem Zweck wird, wie früher der Begriff der Liebe, so jetzt der Begriff der auf Unsterblichkeit zielenden Zeugung in eigenartiger Weise bestimmt. Alles Sterbliche, sagt Diotima, werde erhalten,

„nicht dadurch, daß es in jeder Beziehung immer dasselbe bleibet wie das Göttliche, sondern indem das Verschwindende und Alternde ein Anderes, Neues von der Art, wie es selbst war, zurückläßt. Durch diese Einrichtung, Sokrates, hat Sterbliches an der Unsterblichkeit teil, der Leib und alles übrige; niemals durch eine andere.“[2]

Dadurch also wird man unsterblich, daß man etwas zurückläßt, was von der eigenen Art ist. Das trifft ebenso wie auf ein Kind auf ein geistiges Werk zu. Und so führt denn Diotima als Beispiel für solche Zeugung zum Zwecke der Unsterblichkeit die „Liebe“ der Menschen an,

„berühmt zu werden und für immer einen unsterblichen Namen zu erwerben. Und dafür sind sie bereit, sich in allen Gefahren zu gefährden, mehr als für ihre Kinder . . . Denn, meinst du, Alkestis sei für Admet gestorben oder Achilleus dem Patroklos in den Tod gefolgt oder euer Kodros voraus für das Königtum der Kinder gestorben, wenn sie nicht geglaubt hätten, unsterbliches Gedenken ihrer Tüchtigkeit werde um sie sein, welches wir nun auch bewahren. Nein, weit entfernt, sondern ich glaube, für unsterbliche Tugend und solchen hochklingenden Namen tun alle

1) Symposion 25 (206 St.).
2) Symposion 26 (207 St.).

Alles, um so mehr, je edler sie sind, denn das Unsterbliche lieben sie. Welche nun körperlich reif sind, die wenden sich mehr den Frauen zu und hier sind sie verliebt, durch Kinderzeugen erwerben sie sich Unsterblichkeit und Andenken und Glückseligkeit, wie sie glauben, für alle folgende Zeit. Welche aber in der Seele — denn es gibt solche, die in den Seelen noch mehr zeugen als in den Leibern was der Seele zu zeugen und zu empfangen gemäß ist . . ."[1]

Die aber in der Seele reif werden und darum in der Seele zu zeugen begehren, das sind die Männer, die sich nicht den Frauen zuwenden, sondern den Männern. Das wird mehr als selbstverständlich vorausgesetzt denn ausdrücklich betont.

„Wenn einem nun von Jugend auf dies in der Seele reift, da er göttlich ist und er, da seine Zeit kommt, nun mehr zu befruchten und zu zeugen begehrt, schweift dieser umher — nicht wahr? Und sucht das Schöne, in dem er zeugen könnte; denn im Häßlichen wird er niemals zeugen. Zu den schönen Leibern fühlt er sich mehr hingezogen als zu den häßlichen, wenn er brünstig ist, und wenn er dabei auf eine schöne und edle und wohlgewachsene Seele trifft, so fühlt er sich heftig hingezogen zur Vereinigung dieser zwei,"

daß es aber Leib und Seele eines Jünglings ist, zu dem sich dieser in der Seele gereifte Mann, der nicht im Leib sondern in der Seele zeugen will, hingezogen fühlt, das geht daraus hervor, daß es im folgenden heißt:

„Und zu diesem Menschen ist er sogleich voll von Reden über Tüchtigkeit und über das, was Not ist, damit ein Mann gut sei und wonach man streben muß, und bemüht sich, ihn zu erziehen. Denn, glaube ich, indem er den Schönen anfaßt und mit ihm umgeht, zeugt und gebiert er, womit er längst trächtig ist. Und anwesend und abwesend daran denkend, zieht er gemeinschaftlich mit jenem das Erzeugte auf, so daß sie viel engere Gemeinschaft als die durch Kinder miteinander haben und festere Freundschaft, weil sie durch schönere und unsterblichere Kinder miteinander verbunden sind. Und jeder würde sich lieber solche Kinder geboren sehen als die menschlichen, wenn er auf Homer schaut und Hesiod und die anderen tüchtigen Dichter, sie beneidend, daß sie solche Kinder zurücklassen, die ihnen unsterblichen Ruhm und Gedächtnis bereiten, da sie ja selbst so sind."[2]

Indem also Platon die geistige Produktion in Parallele zur körperlichen Zeugung stellt, kann er jene wie diese als eine Funktion des Eros deuten. Nur durch Liebe kann man zeugen. Und wie die Liebe zwischen Mann und Frau zum Zeugen und Gebären leiblicher Kinder, so führt die Liebe von Mann zu Mann — deren sexueller Charakter gerade an dieser Stelle ziemlich deutlich hervortritt — zum Zeugen und Gebären von geistigen Kindern, von unsterblichen Werken. Die Liebe zum schönen Jüngling löst

1) Symposion 27 (208 St.).
2) Symposion 27 (209 St.).

gleichsam das schöpferische Schaffen in dem liebenden Manne aus, läßt ihn gebären, „womit er längst schon trächtig ist". Deutlich geht schon aus der eben zitierten Stelle hervor, daß Platon es nicht dabei bewenden läßt, daß sein Eros ebenso wie der zwischen Mann und Frau ein zeugender, gebärender Eros sei, sondern daß er überzeugt ist und auch die anderen davon überzeugen will, sein Eros stehe gerade als zeugende und gebärende Liebe hoch über der normalgeschlechtlichen Beziehung. Geistige Werke sind mehr wert als leibliche Kinder. Denn wegen ihrer geistigen Kinder hat man großen Männern, schon Denkmale, ja Heiligtümer gesetzt, „wegen menschlicher Kinder aber noch keinem".[1]

Gerade in diesem Punkte ist Platon — wie in manchen anderen seiner Erostheorie — im „Phaidros" noch einen Schritt weiter gegangen. Hier ist Eros nicht bloß Daimon, sondern Gott, obgleich Eros auch hier als ein Mittleres zwischen Gut und Böse gesehen wird. Nur liegt hier das Übergewicht sichtlich auf dem Guten, das Böse an ihm, die sinnliche Komponente, wiegt noch weniger schwer als im „Symposion", wird noch milder beurteilt, die geistige Komponente noch höher gehoben als dort. Der Liebeszustand wird als „Wahnsinn" bezeichnet; dieser Wahnsinn keineswegs als etwas absolut Schlechtes, sondern als etwas relativ Gutes, als ein göttlicher Wahnsinn dargestellt.

„Ja, wenn einfach der Satz gälte, der Wahnsinn sei etwas Schlimmes, dann wäre jene Vorschrift (daß man dem Nichtverliebten eher zu Willen sein solle als dem Verliebten) richtig. In Wirklichkeit jedoch vermittelt uns Wahnsinn die wertvollsten unserer Güter: ein Wahnsinn eben, der als göttliches Geschenk uns verliehen wird."[2]

Ein solches göttliches Geschenk ist der Liebeswahnsinn. Geschenk ist das Symbol der Vermittlung zwischen Gottheit und Mensch; Eros, der den Menschen in den Zustand göttlichen Wahnsinns versetzt und so der Gottheit annähert, ganz ähnlich wie im „Symposion" ein Mittleres zwischen Göttlichem und Menschlichem. Den Liebeswahnsinn deutet Platon rechtfertigend im „Phaidros" als Erinnerung an das ewig Schöne, das absolut Gute, das die Seele vor ihrer körperlichen Existenz im Jenseits gesehen hat. Er stellt ihn so auf eine Stufe mit der wahren Erkenntnis, die er — im „Menon" — als Wiedererinnerung an das von der Seele in ihrer Präexistenz geschaute wahre Wesen der Dinge erklärt. Der Anblick des schönen und darum geliebten Menschen erinnert den Liebenden „an die wahre Schönheit", deren er im Jenseits vor seiner Geburt teilhaftig war.

1) Symposion, C 27 (209 St.).
2) Phaidros XXII (244 St.).

„Jede Menschenseele hat von Natur das Seiende geschaut, sonst wäre sie nicht in diese Lebensform eingegangen. Doch wird es nicht einer jeden leicht, von den Dingen hienieden aus sich an die droben zu erinnern.“ [1]

Platon unterscheidet zwei Arten der Liebe je nach dem Grad dieser Wiedererinnerung:

„Wer nun nicht frisch geweiht ist oder wer verdorben ist, der dringt nicht rasch von hier dorthin vor zur Schönheit selbst, wenn er betrachtet, was hier den gleichen Namen trägt. So wird er nicht zur Verehrung gestimmt durch den Anblick, sondern, der Sinnenlust hingegeben, sucht er, gleich dem Vieh, mit körperlichem Umfassen Kinder zu zeugen, und, der Ausgelassenheit vertraut, fürchtet und schämt er sich nicht, wider die Natur der Lust nachzugehen. Der jüngst Geweihte dagegen, der vormals viel erschaut hat: Wenn er ein göttergleiches Angesicht erblickt, das die Schönheit gut widergibt, oder eine solche Körpergestalt, dann durchrieselt ihn zuerst ein Schauer, und Nachwehen der Angstbeklemmungen von damals beschleichen sein Gemüt; dann aber verehrt er den, den er vor sich sieht, wie einen Gott, und scheute er nicht den Schein hochgradigen Wahnsinns, so opferte er seinem Geliebten ...“ [2]

Der Geliebte ist, wie aus dem folgenden unzweideutig hervorgeht, ein Knabe. Nur der „Blick auf die Schönheit des Knaben“ treibt bei dem Liebenden das Gefieder heraus, läßt seiner Seele die Flügel wachsen. Es ist der homosexuelle Eros, den Platon hier meint, und dessen sinnliche Glut er — wie wir schon früher gesehen — im „Phaidros“ ebenso leidenschaftlich schildert wie nachsichtig beurteilt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Platon hier der homosexuellen Liebe als der Liebe dessen, der sich leichter und besser erinnert an das im Jenseits Geschaute, der Liebe zu einem schönen Knaben, die vom Standpunkt dieser Erinnerungstheorie die höhere Liebe ist, die normalgeschlechtliche Liebe als die Liebe desjenigen entgegenstellt, der sich weniger und schlechter erinnert, der nicht rasch von hier dorthin zur Schönheit selbst vordringen kann, dem es schwerer fällt, von den Dingen hienieden aus sich an die droben zu erinnern. Ja, mit einer beispiellosen Kühnheit kehrt er das landläufige Werturteil in sexuellen Dingen geradezu um und setzt die heterosexuelle Liebe als viehisch und wider die Natur gerichtet gegenüber der homosexuellen Liebe herab. [3]

---

1) Phaidros XXX (250 St.).

2) Phaidros XXXI (250/51.).

3) Bruns, a. a. O. S. 21 f., stellt in bezug auf den „Phaidros“ „mit Befremden“ fest, daß Platon hier das Wesen der Liebe überhaupt behandelt, aber nur von dem homosexuellen Eros spricht. „Wir können nur die Lücke feststellen und den Schluß ziehen, daß die Liebe zwischen den verschiedenen Geschlechtern, bei den Erwägungen Platons, die zu der Theorie des „Phaidros“ führten, vollkommen ignoriert wurde. — Diese Einseitigkeit ist historisch wohl verständlich. Auch Pausanias und Phaidros im

Daß die „echte Liebe zu Knaben“[1] eine im höchsten Sinne des Wortes „zeugende“ und „gebärende“ Liebe sei, daß soll nach Platons „Symposion“ nicht einmal ihre höchste Rechtfertigung sein. Denn erst nachdem Diotima dies eröffnet, schickt sie sich an, das letzte Geheimnis des Eros zu enthüllen. Sie deutet die Stufen des Weges an, der zum obersten Ziele aller wahren Philosophie, zum höchsten Gipfel echter Erkenntnis, zur Schau des absolut Guten führt. Und die erste Stufe dieses Weges ist die liebende Schau des schönen Knabenleibes!

„Denn wer in der rechten Weise dieser Sache nachgeht, der muß jung beginnen, den schönen Leibern nachzugehen und zuerst, wenn der Geführte richtig geführt wird, einen schönen Leib lieben und ihm schöne Worte zeugen.“[2]

Von der liebenden Schau des schönen Knabenleibes aber führt der Weg über die Liebe zur schönen Gestalt als solcher, und die sich anschließende Erkenntnis der schönen, d. i. der guten Lebensweise zur letzten Stufe der Schau: der Schau des ewig Schönen, das hier — in einer für die Liebesphilosophie des „Symposion“ überaus bezeichnenden Weise — mit dem absolut Guten gleichgesetzt wird;[3] und das zu schauen nur dem vergönnt ist, der auf dem Weg des knabenliebenden Eros aufzusteigen versucht.

Symposion und später Xenophon meinen über den Eros an sich zu sprechen, handeln aber nur von dem päderastischen. Nur die Knabenliebe gab jenen Männern zu denken, die Liebe zur Frau stellte ihnen kein Problem.“ Im „Symposion“ aber, das Bruns für das spätere Werk hält, habe Platon die Lücke des „Phaidros“ ausgefüllt. Als er im „Symposion“ der Frage zum zweiten Mal nähergetreten sei, habe er mit seiner ersten Erklärung in vielen Stücken gebrochen. Insbesondere baue er jetzt die Theorie der Liebe, „nicht mehr auf der Betrachtung der Männerliebe, sondern der Liebe zwischen den verschiedenen Geschlechtern“ auf. Das trifft nicht zu. Im „Phaidros“ wird die normalgeschlechtliche Liebe keineswegs ignoriert, sondern — wie oben im Text gezeigt wird — ausdrücklich erwähnt, nur daß sie eben als tierisches Begehren disqualifiziert wird. Xenophon erwähnt sie nicht nur, sondern er läßt sogar sein Symposion geradezu in einer Apotheose dieses Eros gipfeln. Gerade darin liegt die Spitze gegen Platons „Einseitigkeit“, die freilich nicht „historisch“, sondern nur psychologisch erklärt werden kann. Diese macht sich in seinem „Symposion“ nicht weniger bemerkbar wie im „Phaidros“. Zwar erkennt er hier die Zeugungsfunktion als für die Liebe wesentlich an und geht so scheinbar von dem normalgeschlechtlichen Eros aus; aber nur zu dem Zweck, um den homosexuellen als die höhere Form der zeugenden Liebe zu rechtfertigen. Auch im „Symposion“ ist Platons Eros mit der Knabenliebe identisch.

1) Symposion, C 29 (211 St.).

2) Symposion, C 28 (210 St.).

3) Es ist Diotima, die diese Identität des Guten mit dem Schönen ausspricht. In ihrem Gespräch mit Sokrates ist die Einsicht gereift, Eros sei Liebe zum Schönen. „Was aber liebt Eros am Schönen?“, müsse man fragen. „Wer das Schöne liebt, was liebt er?“ Worauf Sokrates: „daß es ihm werde“. Und nun fragt Diotima: „Was

„Wenn aber einer von diesem anderen aufsteigend durch die echte Liebe zu Knaben jenes Schöne zu schauen beginnt, dann berührt er fast das Ziel. Denn dies heißt richtig zum Erotischen gehen oder geführt werden, daß man von diesen schönen Dingen beginnend, jenes Schönen wegen immer hinaufsteige, gleichsam auf Stufen steigend, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Leibern, und von den schönen Leibern zur schönen Lebensführung, und von der schönen Lebensführung zu den schönen Erkenntnissen, bis man von den Erkenntnissen endlich zu jener Erkenntnis gelangt, welche die Erkenntnis von nichts anderem als jenem Schönen selbst ist, und man am Ende jenes Selbst, welches schön ist, erkenne."[1]

Welcher Wandel der Anschauung liegt zwischen dem „Gorgias" und dem „Phaidon" auf der einen Seite, und dem „Symposion" und „Phaidros" auf der anderen! Der Leib mit seiner Sinnlichkeit, das ist nicht mehr das schlechthin Irdisch-Böse, der Kerker der himmlischen Seele, der Leib, den der Philosoph abzutöten, dem er sobald als möglich zu entfliehen hat, um zu seinem Ziele zu gelangen. Das ist jetzt die unumgängliche Voraussetzung dafür, dies Ziel zu erreichen; die Liebe zu ihm schon der erste, der bedeutsamste Schritt auf dem Wege zum Guten, ein Schritt, mit dem schon auf Erden der „himmlische Wandel" beginnt,[2] weil mit ihm das Beste im irdischen Leben: die echte Erkenntnis einsetzt, die nur die Wiedererinnerung der Seele ist an die Schau der ewigen Wesenheiten im Jenseits. Das ist wohl die höchste Verklärung, deren jemals die Liebe teilhaftig geworden ist: Höher noch als das spätere Christentum, das die Liebe des Mannes zur Frau und Mutter geheiligt hat in der Gestalt der jungfräulichen Mutter des Heilands, hat hier Platon die Liebe des Mannes zum Mann in den Himmel metaphysischer Erkenntnis erhoben. Er hat seinen Eros, unter dem er mehr gelitten haben mag, als die Dialoge verraten, vor sich selbst und der Welt, und hat damit die Welt vor sich selbst sittlich gerechtfertigt. Zu dieser Rechtfertigung der Welt war ihm Eros Brücke und Weg; Eros, den ihm Diotima als den dämonischen Mittler zwischen Gott und der Welt,

geschieht jenem, dem das Schöne wird?" Die Antwort soll lauten: Daß er glücklich wird. Um sie leichter zu gewinnen, schlägt Diotima vor, an Stelle des Schönen vom Guten zu sprechen, da sie offenbar voraussetzt, daß beide identisch seien. „Aber", sagte sie, „wenn jemand statt des Schönen das Gute einsetzte und fragte: Sprich, Sokrates, wer das Gute liebt, was liebt er? — Daß es ihm werde, sagte ich. — Und was geschieht jenem, dem das Gute wird? — Das habe ich leichter zu beantworten, sagte ich: daß er glücklich sein wird. — Denn, sagte sie, durch den Besitz des Guten sind die Glücklichen glücklich. Und weiter zu fragen, bedarfs nicht, weshalb denn, der glücklich sein will, der es will, sondern die Beantwortung scheint vollendet zu sein". C 24 (204/05 St.).

1) Symposion, C 29 (211 St,).

2) Phaidros XXXVII (256 St.).

zwischen dem Guten und dem Bösen enthüllt. Auf die Frage des Sokrates, was eigentlich Eros sei, antwortet sie:

„Ein großer Dämon, o Sokrates, denn alles Dämonische ist mitten zwischen Gott und Sterbling ... In der Mitte von beiden ist es erfüllend, so daß das All selbst in sich selbst gebunden ist.“[1]

Was die platonische Welt gespalten, verbindet sie wieder. Eros hat den Chorismos erzeugt, Eros hebt ihn wieder auf.

Damit erhält der platonische Dualismus eine optimistische Wendung. Die platonische Philosophie nimmt — mit der Tendenz, den Gegensatz von Gut und Böse zu relativieren — eine Richtung, die wieder in das Diesseits weist, und dann auf ein einheitliches Weltbild zielt, das auch die — nicht mehr nur ethisch gedeutete, sondern als seiend begriffene, weil nicht schlechthin böse — Natur umfaßt; eine Richtung, die vor allem zu Staat und Gesellschaft zurückführt.

1) Symposion 23 (202 St.).

Dichtung als archaisches Erbe

Von

Walter Muschg

Zürich

Ein Kind wächst auf in dieser Welt, den Eltern vertrauend, Nahrung und Spiele genießend, der Menschen und des Lichtes froh. Eines Tages zum erstenmal, dann immer öfter und unzweifelhafter wird es die schwankende Fragwürdigkeit des Menschendaseins schmecken: die Nähe von Schmerz und Tod, die blutig brutalen Zwecke hinter dem freundlichen Anschein der Welt. Es stehen seit alters die Tore offen, in die der zur Reife erwachende Mensch sich vor dem Grauen der Erkenntnis retten kann. Das offenste und einladendste von allen ist in Europa seit dem Zerfall der Kirche die Kunst.

Ein Mensch hat sich, dieser breiten Straße folgend, dem liebhaberischen Genuß, der wissenschaftlichen Erforschung der Literatur, vielleicht sogar der Schriftstellerei ergeben (von den Schöpfern im strengsten Sinn ist hier nicht die Rede). Was wird er darin suchen und willkommen heißen? Eben die keusche Reinheit und Gefahrlosigkeit des Lebensaspekts, deren Fehlen in der Realität ihn so tief zurückschreckte und in das Reich der Phantasie hineintrieb. Kunst und Dichtung, so verstanden, sind herrliche Zufluchtsorte vor der grausam handelnden Welt, die schönste Entschädigung für das verlorene Paradies. Kein Wunder, daß sie so fanatisch als das Reich des Schönen, des Maßes, der sichtbaren Harmonie gepriesen werden; immer wieder haben ganze Epochen in diesem unschuldigen Glanz das einzige Recht der Dichtung gesehen. Aber er ist nur das Idol einer neuen Unwissenheit, die Kulisse einer höheren Unreife. Auch hier wird einmal das Erwachen unabwendbar sein. Nur daß sich dieser Bruch selten im Rahmen des Einzellebens, — man denke an Tolstoi, — meist im größeren Zusammenhang der allgemeinen Entwicklung vollzieht, als Revolution eines Zeitstils, die, wenn sie tief greift, aus einer solchen Umdeutung der Kunst selber hervorgeht. Dann bricht die tröstliche bessere Welt, das Elysium der blut- und schreckenlosen Beseligungen, das eine ganze Epoche in der Dichtung besaß, als eine bloße Wunschgewißheit unversehens so gänzlich zusammen, daß die Neuerer gar nicht begreifen, was mit ihr verloren gehen soll, während die Alten den Sinn ihres ganzen Daseins angegriffen sehen und den Künstlern, wie politischen Rebellen, mit Gewehrläufen drohen. So stehen heute die Dinge — teilweise schon im Bewußtsein des Publikums, dem die sichere Freude an Theatern, Konzertsälen, Galerien

vergällt ist, und ausnahmslos im Geist jener wenigen, auf denen das Schicksal der Kunst zu jeder Zeit geruht hat. Die meisten von ihnen haben schon bezeugt, daß sie den Glauben an jene unverbindliche Idealität der Kunst nicht teilen, daß ihn nach ihrer Meinung stets nur die abgeleiteten Talente vertreten haben. Es ist der Standpunkt, von dem wir hoffen, daß ihm die Zukunft gehöre.

Blickt man unvoreingenommen, nicht durch die Brille des nachklassisch-bürgerlichen Historikers auf die Geschichte der Literatur zurück, dann befällt einen zunächst ein Staunen über die Verschiedenartigkeit der Phänomene, die in den kursierenden Handbüchern unter dem gleichen Titel verarbeitet werden. Es ist da ein biederes Neben- und Nacheinander von Lebensläufen und Leistungen, eine Bilderbuchlandschaft für erwachsene Leute, die wahrhaftig verdient, eine Welt für sich zu heißen. Das Lebensgeräusch dringt nicht in den abgeschlossenen Raum dieses Pantheons, dieser stil- oder geistesgeschichtlichen Wandelgänge, in denen ein kultivierter Mann nach getanem Lebenswerk, eine geistvolle Dame der Gesellschaft sich heimisch fühlen können wie nirgends sonst. Ein wirklicher Dichter, die Geburt eines echten Kunstwerks sehen freilich so völlig anders aus, daß die Verfasser dieser Lehrbücher und ihre Leser ahnungslos an ihnen vorübergehen, sofern sie ihnen je begegnen. Zieht man einen Faden aus dem malerisch komponierten Teppich der geschriebenen Historie, geht man einem ihrer Fakten, dann einem zweiten, dann vielen in die realen Voraussetzungen nach, so verändert sich das Bild unabsehbar. Es wird zu einem Konglomerat von ungelösten, weil unlösbaren Problemen, ja von finster erregenden Katastrophen, denen nur die geschichtliche Einreihung das Entsetzliche, Aufwühlende, Moral und Gesellschaft Aufhebende nehmen kann. Wo hängt in der Wirklichkeit der furchtbare Kriminalfall von Kleists Selbstmord am Wannsee mit Hebbels Untreue an Elise Lensing, mit der Pathologie von Flauberts Einsamkeit oder Dostojewskis Martergram zusammen? Noch rätselhafter ist, welche wechselnden Funktionen die Dichtung in der Geschichte erfüllt hat: Dionysosfeier und Ahnenkult der attischen Tragödie, — wer wagt zu sagen, daß er dies versteht, — Vagantengesang der mittelalterlichen Volksepik, provençalische Minnelyrik, die luxuriösen Spiele in Rokoko-Schlössern: wie läßt sich dies alles in einem Atem nennen? Ist der Name Dichtung Band genug dafür? Muß er nicht reißen, wenn man ihn über solche Berge und Abgründe der Fremdartigkeit spannt? Am merkwürdigsten aber kontrastiert der Gehalt, die Substanz der Dichtung mit der geltenden Meinung von ihr. Es wäre nicht möglich, daß die Extravaganz jeder neu auftretenden

Dichtergeneration als abscheuliche Tempelverunreinigung abgelehnt würde, wenn nicht ein so einseitiges Vorurteil über die Dichtung in Kraft stünde. Ich meine, jeder vollsinnige Mensch, den man mit den großen Werken der Weltliteratur ohne viele Phrasen bekannt macht, müßte umgekehrt Ekel und Aberwillen vor so viel Blut, Verbrechen, Wollust und Perversität empfinden. Vergewaltigung, Blutschande, Flucht vor dem Doppelgänger, Aufruhr gegen Gesetz und Sitte, ein grelles Überschreiten aller Grenzen, dessen geringste Anzeichen in der Realität mit allen Machtmitteln der Justiz, des Staates, der sittlichen und geistigen Autorität unterdrückt werden, sind das tägliche Brot und Handwerkszeug der Dichtung. Wer diese nächtige Seite an ihr einmal gewahrt hat, fragt sich im Ernst, wie es möglich ist, daß ehrliche Männer seit langem mit Vorliebe solchen Greuel und Wahnsinn registrieren, ohne ihn ganz abnorm zu finden. Wer näher zusieht, bemerkt allerdings rasch, daß dieses Dunkel von der Geschichtsschreibung mit absichtlicher oder unbewußter Konsequenz an die Peripherie geräumt, in ästhetischen oder moralischen Bann getan oder verschwiegen wird. Der Psychologe erkennt überdies, daß sich in der beliebten Herabsetzung des einen Dichters gegen den andern — etwa Kleists gegen Goethe, Goethes gegen Schiller — viel unbewußter Haß gegen den Dichter schlechthin verrät. Es gibt kaum einen großen Schöpfer, der in der Literaturgeschichte nicht schon geschmäht oder von einem andern Stilideal her verkleinert worden wäre. In der ganzen Kleist-Literatur spielt Goethe die Rolle des verständnislosen olympischen Bonzen, den Aposteln Weimars sind die Romantiker ein Literatengelichter geblieben, für die Hölderlin-Forschung ist Schiller der Widersacher des lyrischen Genies. Wir verstehen nur schwer, welche glückliche Norm öffentlicher Übereinkunft die Historiker gehindert hat, eine so unsaubere Materie fahren zu lassen, ja sie vielmehr in Stand setzt, sie volksbildend und erhebend zu finden. Wir verstehen es deshalb nicht, weil wir in diesen Hintergründen nicht mehr bloß peinliche Begleitumstände, sondern das Wesen der Sache sehen.

Ein großes Beispiel für die befremdliche Natur des Dichters ist Österreichs Klassiker: Franz Grillparzer. Wenige haben sie so sorgfältig und erfolgreich verhüllt wie er, bei wenigen widerspricht die tiefere Erkenntnis ihrer Gestalt so deutlich der Legende, die von ihnen umgeht. Das biographische Märchen weiß hier von dem ängstlichen Untertan Metternichs, dem verbitterten Archivdirektor zu erzählen, der von Zeit zu Zeit der unerträglichen inneren Spannung in Unbotmäßigkeiten gegen Vorgesetzte und Obrigkeit Luft verschafft: wer schlöße jedoch daraus auf „der Phantasie

verworrne Riesenträume", die in seinem Werk gestaltet sind? Dies Werk selbst zerfällt wieder in zwei Sphären, die den Zwiespalt des Lebens in der dichterischen Ebene wiederholen: in einen Traum von unendlicher Schönheit und Schmerzverklärung, — „Sappho", „Des Meeres und der Liebe Wellen", — der Grillparzer berühmt gemacht hat, und eine Vision sinnraubenden Grauens und lähmender Gefahr, — „Ahnfrau", „Das goldene Vließ", „Ein treuer Diener seines Herrn", — vor der man erst begreifen lernt, aus welchen Quellen jene kristallische Flut von Wohllaut und Schönheit entsprang. Es ist kein Zufall, daß Grillparzers größtes, mythisches Werk, „Das goldene Vließ", in der öffentlichen Schätzung so weit hinter seinen lichteren Träumen zurücksteht. Seine Medea läßt sich als erotische Wunsch- und Schreckgestalt nur mit Kleists Konzeptionen vergleichen, der Name Liebe reicht nicht zu für die Gefühle, die um sie entfesselt sind. Ihre Heimat Kolchis: ein giftiger Zauberboden, ein Acheron, wo unter einer Falltür in der Erde das von der Schlange bewachte Vließ mit Verderben droht. Dieses Vließ: bei allem Glanz eine ganz irreale Scheußlichkeit, Hände verbrennend, mit Blut besudelnd. Medea zeigt dem Geliebten den Weg zu ihm.

Medea (wild lachend).

Bebst du? Schauert dir das Gebein?
Hast's ja gewollt, warum gehst du nicht?
Starker, Kühner, Gewaltiger!
Nur gegen mich hast du Mut?
Bebst vor der Schlange? Schlange!
Die mich umwunden, die mich umstrickt,
Die mich verderbt, die mich getötet!
Blick hin, blick's an, das Scheusal,
Und geh und stirb!

Jason.

Haltet aus, meine Sinne, haltet aus!
Was bebst du, Herz? Was ist's mehr, als sterben?

Medea.

Sterben? Sterben! Es gilt den Tod!
Geh hin, mein süßer Bräutigam,
Wie züngelt deine Braut!
— — — — — — — —
Kein Götterauge seh es,
Dunkel hülle die Nacht
Unser Tun und uns!

Jason erholt sich nicht von dieser Tat, das Erbeben darüber bleibt in ihm, ohne daß er Worte dafür fände; er beschwört nur die Zauberin, von den wilden Bräuchen ihrer Heimat abzulassen, und zieht sie mit sich in sein helles Griechenland. Sie folgt ihm widerstrebend, sie gräbt bei der Ankunft ihr „Blutgerät", die Requisiten ihrer Macht in die Erde — dorthin, wo auch das Vließ hätte bleiben sollen, da es offenbar mit schwarzem Stab und rotem Schleier eines Sinnes ist: ein Attribut des Weibes als Dämon. Dennoch ist das Unheil unvermeidlich. Die zaubernde Geliebte, die in ihrer Heimat dem Räuber als ein Lichtstrahl im Finstern erschien, steht in der hellenischen Tageshelle ganz dunkel da. Sie ist in Nacht und Graus gewonnen, die Menschen Korinths begegnen ihr mit Abscheu — aber nur ihr; den Jason nähmen alle auf, wenn er sie von sich täte. Und dieser sucht sie loszuwerden, verleugnet sich in ihr, der Geschwächten, Betrogenen — welcher Alptraum von Schuld, welche Mystik der Liebe. Der Mann ein Opfer der Verführung: dies ist Grillparzers besondere Wendung des Mythus. Sein Jason wendet sich von Medea, die nicht die Leier spielen, nur jagen, Spieße werfen und Tränke mischen kann, der Jugendgeliebten Kreusa zu: der Unberührten, Nie Befleckten, Reinen . . . Ist nicht dies alles erregender, vielsagender als Medeas rächender Kindermord? Wie wird diese Sphinx über die Grenze zwischen Nacht- und Tagwelt hin- und hergezogen, wie schön und furchtbar zugleich verkörpert sie die Unterwelt, mit der man nicht in Frieden leben kann. Der Wurm in der Höhle blinkt Jason aus ihrem Auge entgegen. „Und nur mit Schaudern nenn ich sie mein Weib." Wer sieht nicht die Ähnlichkeit dieses drachenhaften Urweibes mit Brünhilde vor und nach der Bändigung? Wer nicht den Zusammenhang solcher Bilder mit den Entscheidungen, die Grillparzers Leben bestimmten: dem Gram über den Selbstmord der Mutter, mit der er zusammenwohnte, dem unerhörten Verzicht auf die schöne Kathi Fröhlich, die er als seine ewige Braut neben sich verwelken ließ?

Die Wahrheit ist: fast niemand sieht dies, niemand will es sehen oder mag es gelten lassen. Die unheimlichen Mysterien des Argonauten-Zyklus — um nur von ihm zu reden — sind aus dem Antlitz Grillparzers, das der Gebildete kennt, wie fortgewischt. Sie haben keinen wesentlichen Anteil an seinem Ruhm und seiner Gestalt. Dies rührt von jener Übereinkunft her, auf Grund deren die Kunst in der Zivilisation als ein Hort der Beruhigung, des Schönheitsgenusses gilt. Sie ist der zauberhafte Ersatz für die amorphe, bedrückend mit Häßlichkeit vermischte Realität. Was heißt das aber anderes, als daß die Kategorien einer als unerträglich empfundenen

Wirklichkeit, wenn auch gegensätzlich, auf sie übertragen werden? Ihr ganzes Anderssein soll in der Abwesenheit jener Kategorien bestehen. Sie wird also indirekt, unbewußt durch die Bewertung der außerkünstlerischen Wirklichkeit bestimmt. Sie wird nicht dem Namen nach, aber faktisch an dem Realitätsbegriff gemessen, den man in ihr außer Kraft sehen will. Das ist eine rein negative, unschöpferische Bestimmung der Kunst. Man darf sie nicht einfach verlogen nennen, da ihr die Tragödie einer Epoche zugrunde liegt. Sie hat aber, wegen ihrer Unreife und Blindheit, zur Folge, daß auf den Bahnen der Verdrängung jener selbe Realitätsbegriff gleichwohl alle Urteile über die Dichtung trägt. Sie ist mit ihrer Leere auch schuld daran, daß die lebendige Beziehung zwischen Kunst und Gesellschaft seit langem so heillos zerfällt. Denn dieser Begriff von Wirklichkeit ist seinerseits falsch. Es ist der platt rationale, utilitarische Naturalismus, der die moderne Welt verseucht und ihr zum vornherein den Zutritt in die Sphäre der großen Dichtung verwehrt. Nur die konventionelle Schätzung der Kunst, die wieder ihre besondere Geschichte hat, verhindert die Wahrnehmung dieser Tatsache und versucht statt dessen, an den künstlerischen Leistungen für sich zu retten, was zu retten ist. Was die Größe von Kunst und Dichtung ausmacht, läßt sich vom Standpunkt des neuzeitlichen Naturalismus nicht erkennen, geschweige denn rechtfertigen. Ihm muß, was den Dichter am tiefsten bewegt, absurd oder monströs erscheinen. Die Aufnahme fast aller ursprünglichen Gestaltungen durch das Publikum und seine Kritiker, das äußere Los der Dichter zeigt es kraß genug. Eine Zeit des triumphierenden Materialismus, der moralischen Sekurität sichtet den Dichter notwendig aus einer falschen, feindlichen Perspektive. Sie schätzt seinen Wert am Maßstab des Intellekts, der politischen Vernunft und Humanität, der bestenfalls seinen Wirkungen angemessen ist. Goethes Bild hat darunter bis zur grotesken Verzerrung gelitten.

Dichtung hat mit dem modernen Begriff von Realität nichts zu schaffen. Ihr Gehalt ist in einer ganz andern Weise konkret, als der Mensch von heute und gestern glaubt. Der Vernunftmensch nimmt die Handlung eines klassischen Dramas für ein zwar erfabeltes oder phantasievoll verfärbtes, im Grund aber in seinem Sinn reales Geschehen. Die preußischen Offiziere der Louisen-Zeit sabotieren die Aufführung des „Prinzen von Homburg", weil in dem Stück ihre Standesehre durch die Todesangst des Helden angetastet sei; die Schweizer begeistern sich am „Wilhelm Tell", dessen Sentenzen sie für die Wahlpropaganda benützen; der österreichische Kaiser versucht Grillparzer den „Treuen Diener seines Herrn" abzukaufen und

als Manuskript aus der Welt zu schaffen, weil er das Werk als politisch gefährlich taxiert. Dies alles sind Episoden aus der Wirkung von Kunstwerken auf die Außenwelt; sie berühren sich nirgends mit dem Wesentlichsten der Werke, mit dem Geheimnis ihrer Entstehung. Und doch zeigt schon der formale Anblick etwa eines klassischen Dramas die Irrealität seines Gehalts. Seine Jamben, seine Monologe, sein Beiseitesprechen, die Personen, die nicht sehen und hören, wie zwei Schritte abseits ihre Ermordung ausgemacht wird: dies alles ist nicht real, sondern Spiel, es ist einer Mozartschen Spieloper verwandter als unserer Wirklichkeit. Dennoch benimmt sich im gegebenen Augenblick der Theaterbesucher oder Ästhetiker ganz so, wie wenn hier Realitäten zu würdigen wären, weil ihm jedes Unterscheidungsvermögen in dieser Richtung verloren gegangen ist. Er weiß nicht mehr mit dem Blut, was das heißt: Verwandlung, Spiel, und trägt einen trostlos verkehrten Ernst in das Ereignis hinein, der teils zu schwer, teils noch viel zu sorglos ist. Selbst wenn die Aufführung von Grillparzers Bancban-Tragödie einen österreichisch-ungarischen Krieg veranlaßt hätte, wäre dadurch nicht das Geringste über die Entstehungsmöglichkeit des Stückes ausgesagt gewesen. Der Krieg wäre irrelevant gewesen im Vergleich zu der verborgenen Tatsache, daß Grillparzer in der Bancban-Handlung ein weiteres ungeheuerliches Gleichnis seiner eigenen Existenz geschaffen hat. Auch sie ist einer der verworrnen Riesenträume, in denen er Schuld und Sühne seiner Seele in geisterhafter Vergrößerung durchlebte. Die ganze Reihe seiner geschichtlichen Tragödien, zum Stolz und Rückhalt eines staatlichen Systems geworden, steht, wie das Werk jedes anerkannten Dichters, in diesem Doppellicht: sie ist die welthistorische Projektion von Konflikten in des Schöpfers Brust. Wer dieses gewaltige Schauspiel wahrhaft verstehen will, wird seine öffentliche Seite den klatschenden oder pfeifenden Theaterbesuchern überlassen. Er wird die unermeßlich ragenden Strahlenbündel der Dichterphantasie an ihren Brennpunkt zurückverfolgen und ihr geheimes Urbild in der Seelenkammer des Schöpfers suchen. Was dort draußen Wirkung war, ist hier Ursache, was dort Stoff, hier Erregung, was dort der Soziologie, der Weltgeschichte angehört, fordert hier, im Innern, Psychologie.

Die herrschende Meinung wehrt sich aufs äußerste gegen eine solche Umkehrung der Dinge, die den schöpferischen Menschen und sein Tun als das Erstgegebene nimmt. Tatsächlich muß sie die populäre Auffassung über den Dichter zerstören. Denn sein Weg durch die Geschichte, die Summe seiner sittlichen Wirkungen auf den Einzelnen und auf die Nation, also eben jene Brauchbarkeit, die man ihm zuschreibt, stellt sich, soweit sie

nicht rückstrahlend sein Schaffen beeinflußt hat, als eine Erscheinung zweiten Ranges dar. Es entspricht dieser Überzeugung, daß sich in der Betrachtung der Kunst heute ein soziologischer Gesichtspunkt von einem psychologischen abspaltet — die Sauberkeit der Forschung kann von dieser Trennung nur gewinnen und setzt das primäre Phänomen für den Sehenden desto klarer ins Licht. Diese primäre Erscheinung liegt in der Hervorbringung des Werks durch den Dichter: in einem Geschehen, einem nie ganz zu durchschauenden Prozeß, während für den, der nur die Wirkungen betrachtet, das Vorhandensein des Werks die selbstverständliche Voraussetzung ist. Tatsächlich gerät also auch der Begriff des Werkes für uns in wunderbare Bewegung. Nicht das Werk allein oder der Dichter allein, sondern das Zusammenbestehen beider ist das Urphänomen: die Bewegung des Dichtens selber. Das Schöpferische, nicht die öffentliche Meinung über seine Vorzüge und Schwächen steht uns in Frage. Es gibt kein wichtigeres geistiges Problem als dieses, aber auch kein gefährlicheres. Zu viele Interessen, die mit dem Urphänomen Dichtung nichts zu schaffen haben, aber sich auf seine Wirkungen beziehen, werden durch die Unterscheidung betroffen — man denke allein an die Schule, die Staatsraison. Ob die neue Auffassung sich durchzusetzen vermag, ob dieses oder das kommende Jahrhundert ihre Vorstellung von der Problematik des Dichters bis zu jener Ursprünglichkeit revidieren werden, die wir in früheren Zeiten ganz offensichtlich und erschütternd in Kraft sehen, ist nicht vorauszusagen. Die konventionelle Übereinkunft über das Wesen der Kunst wurzelt so tief, die Überzeugung von der vernünftigen Grundlage des Daseins und also auch der künstlerischen Gestaltung gibt sich so unantastbar, daß wir alle — die Gegenwart beweist es — weit eher in Klagen über die unaufhaltsame Rationalisierung und Entzauberung der Erde ausbrechen, als daß wir uns zur Erkenntnis vom Vorhandensein des Wunderbaren bekehren ließen. Jeder schärft seinen Blick bereitwilliger für das rettungslose Verschwinden alles altertümlichen Menschheitserbes als für die Unbegreiflichkeit der Dichtung, obschon, wenn die Technik wirklich den Sieg erringt, den alle fürchtend oder hoffend kommen sehen, die Zukunft mit demselben Kopfschütteln die Existenz von Dichtern im zwanzigsten Jahrhundert feststellen wird, mit dem wir heute von Menschen lesen, die Götterbesuch empfingen oder vor Sauriern fliehen mußten. Niemand wundert sich darüber, daß es heute noch Dichter gibt, keiner weiß, was das in Wahrheit bedeutet.

Die Kunst steht in einer uralten Tradition. Nichts, was wir in der Buntheit der Welt erblicken können, ist mit einem Maler oder Bildhauer so verwandt wie ein afrikanischer Wilder, der ein Bild von seinem Vorfahren oder seinem

Jagdtier verfertigt, um seiner Herr zu werden. Was immer für Strecken der Entwicklung dazwischen liegen mögen: diese Ahnenschaft des Künstlers ist die offenkundigste, und sie ist unmittelbar gegeben, da in der Kindheit des einzelnen Menschen jene frühe Stufe noch immer wirksam ist. Auch der Dichter macht sich ein Bild von der Welt — diese Übereinstimmung überschattet alle Unterschiede im Gebrauch der Mittel. Nur unter diesem Vorzeichen ist heute noch eine Grundlegung der Kunst- und Literaturwissenschaft möglich. Die Hingabe des Schöpfers an sein Werk, seine Art des Umgangs mit der Welt und ihrer Verwendung für seine Absichten sind zu lächerlich oder unheimlich von den Gebräuchen des aufgeklärten Bürgers verschieden, hängen zu durchsichtig mit jener Vergangenheit zusammen, als daß dieser Satz sich widerlegen ließe. Wir wissen durch Freud, wo die wichtigste Brücke liegt, die uns mit der archaischen Welt verbindet: im Traum. Freud hat auch die Fingerzeige für den Traumcharakter der Dichtung gegeben. Ich halte deshalb seine „Traumdeutung", über alles Spezielle ihrer Methode hinaus, für die vornehmste Urkunde einer neuen Betrachtung der Literatur. Am Traum ist mehr über das Wesen der Dichtung, über das Verfahren der dichterischen Intuition abzulesen als aus irgendeiner andern Erscheinung, die sich uns innerhalb der Kulturwelt zeigt. Der Professorenstreit über die Kunst als Nachahmung der Natur, der noch heute in etwas geschmeidigeren Begriffen geführt wird, erledigt sich im Hinblick auf die Gesetze der Traumbildung, selbst wenn sie uns nur oberflächlich zugänglich wären. Die Dichtung als Urphänomen hat am ehesten die Realität des Traums, sie ist durch und durch symbolisch wie er, naturalistisch wie er, geordnet und genau innerhalb rätselhafter Voraussetzungen wie er. Ihre Vorliebe für geschichtliche und mythologische Räume z. B. ist nicht würdiger zu erklären als mit den Besonderheiten der Traumszenerie, ihr Grundgesetz der Metamorphose nicht tiefer als mit den Verwandlungen der Traumgestalten, ihre Tiefe nicht schöner zu deuten als durch jene, die der Traum im schlafenden Menschen noch erschließt. Es gibt keine große Dichtung ohne die überwältigende Beziehung zum archaischen Grund, aus dem auch der Traum sich nährt. Dies ist das Furchtbare und Berückende an ihr, dies die Unwirklichkeit, die man an ihren Gebilden wahrnimmt. Sie ist ein Rückfall in diesen Grund, ein Relikt aus ihm. Deshalb paßt der Dichter nicht in seine Zeit, erweist er sich in seiner sozialen Verwendbarkeit jedem Buchhalter unterlegen. Er ist minderwertig, weil er gänzlich andersartig ist; er geht unter, weil er so unsinnig ist, das Gebilde von seiner Hand vollkommen ernst zu nehmen, ernster als irgend etwas um ihn her. Er zieht aus dieser wahnsinnigen Anlage

jede Konsequenz: er mißhandelt Menschen, läßt sich selber mißhandeln, steigt auf Barrikaden, läuft wie ein Tropf herum, schlägt Vorteile aus, zieht sich in Wälder zurück, tötet andere oder sich selber. Seine Verwandtschaft mit dem Verbrecher, dem Geisteskranken ist unverkennbar, was ja nur seine archaische Richtung in anderer Weise bestätigt. Das Ziel, um dessenwillen er sich so verhält, — natürlich ist mit alldem nicht der Literatentyp, sondern der seltene schöpferische Gestalter gemeint, — ist ein fast verschollenes Ziel. Dinge, die niemand mehr kennt und glaubt, stehen dahinter und sind seine ehrwürdigste Legitimation — man muß nur bereit sein, die Linien seines Tuns weit genug nach der Seite zu verlängern, nach der sie zeigen. Hinter jedem Theaterstück spukt vorzeitliche Frühlingsfeier, Opferhandlung, perverser Maskentaumel alter Naturreligionen. Hinter einem Roman: der Gesang heidnischer fahrender Rhapsoden. Hinter einem Gedicht: der orgiastische Taumel exotischer Tänzer, die in tagelanger Orgie ihre Rhythmen schreien, bis sie sich schäumend am Boden wälzen. Nur wenige Dichter wissen um diese Vergangenheit und wecken sie in sich auf, aber diese wenigen sind die großen und ketten die gezähmten Kräfte wieder los. Ein Zacharias Werner ist nicht wegen seiner Hymnen auf Ausschweifung und Verwesung weniger mächtig als Kleist, — nur der Spießer glaubt dies, und selbst darin übertrifft die „Penthesilea" Werners Dramen, — sondern weil er diese Gesichte aus geringerer Tiefe heraufholt. Wer die erotische Zügellosigkeit Rabelais' oder der orientalischen Märchen, die Unflätigkeit spätmittelalterlicher Fabulierer verachtet, sagt sich von breiten Epochen der Dichtung los. Dasselbe gilt von der zeitgenössischen Kunst: nur wer Grillparzers Behandlung des Stoffes blind gelesen hat, verwirft Hans Henny Jahnns atridenhafte „Medea" wegen ihrer steinernen Greuelhaftigkeit. Er mißt Dichtung an der kümmerlich-zufälligen Realität, in der er zu Hause ist, nicht an ihrer eigenen. Er fürchtet sich vor einer Abgründigkeit, die vor ihm war, ohne die es kein fruchtbares Schaffen gibt, die das Sein erhält. Da diese Furcht allmächtig ist, kann man vermuten, daß sie auch die offene Anerkennung der dichterischen Dämonie verhindern wird. Ohne Zweifel liegt hier, jenseits der sachlichen Auseinandersetzung, der Widerstand, der die Aufnahme der modernen Forschungsprinzipien erschwert. Das Verständnis für die Tiefendimension der Lebensvorgänge, das nicht aus reinem Registrieren oder bloß denkerischer Beschäftigung resultiert, ist die seltenste, im Grund eben dichterische Begabung, weil sie selber Tiefe und Leidenschaft erfordert. Ein Mensch des ordnenden Intellekts wird immer nur konkrete Tatsachen, niemals dämonische Bewegung konstatieren. Man sehe

sich die Stoffhuberei der meisten Kunst- und Literaturgeschichten daraufhin an. Nicht nur die Darstellung der schöpferischen Persönlichkeit, auch die Erfassung der ästhetischen Teilprobleme verrät fast durchwegs die unbewußte Verneinung des Dichterischen. Ich greife irgendein Beispiel heraus — sei es die vieldiskutierte Frage der historischen Treue in der Kunst. Es ist Tatsache, daß kein großer Dichter die geschichtliche Überlieferung, wenn er sie aufgreift, ohne willkürliche Veränderung behandelt. Man nennt dies seine poetische Freiheit und streitet über ihre Berechtigung — schon aus dem Namen spricht die bloß negative Wertung. Vom Standpunkt der geschichtlichen und politischen Vernunft ist sie auch das einzig Mögliche und Erlaubte, was daraus hervorgeht, daß wir dem Dichter bei einer Gestalt der aktuellen Geschichte — nennen wir Hindenburg oder Stalin — unter keinen Umständen die Souveränität zubilligen würden, mit der Goethe den Egmont, Kleist den Prinzen von Homburg, Schiller die Elisabeth umgebildet haben. Der Dichter selbst wird schaffend diese Unterscheidung nie anerkennen, da sie sein Hoheitsrecht beleidigt, das der wissenschaftlich-rationalen Haltung unversöhnlich entgegensteht. Was uns an ihm als poetische Lizenz auffällt, ist nur ein aus dem Dunkel ins Tageslicht ragendes kleines Stück Kontur seiner wahren Geistigkeit. Wischen wir den Sand davon, so ahnen wir bald, welchem Ganzen es angehört: dem Mythus, der da verschüttet, riesengroß im Boden ruht. Dichterische Freiheit gegenüber den Geschehnissen ist ein Rest der mythischen, geschichtslosen Geistesverfassung. Geschichtliche Dichtung kann in ihrer Gesamtheit nur als das Fortleben dieses offiziell geächteten Vergangenheitsbildes voll gewürdigt werden. Der spätbürgerliche Novellist vom Schlag C. F. Meyers, der Archive durchsieht, sich aber trotzdem im Einzelnen kleine Abweichungen von den Quellen gestattet, steht in sehr lockerer Beziehung zu diesem vorwissenschaftlichen Prinzip, aber in Kleists „Penthesilea“ oder in Gotthelfs „Schwarzer Spinne“ triumphiert es noch ungebrochen und kann nicht mehr kritisch abgeurteilt werden, ohne daß die Werke selbst verworfen werden. Und was vom Verhalten des Dichters gegenüber der Geschichte gilt, haftet der dichterischen Welterfassung als solcher an. Sie hängt aufs engste mit jenem zugleich Primitivsten und Größten zusammen, das wir kennen: der Mythenbildung, deren Gehalt eine visionäre Wahrheit, nicht rationale Richtigkeit, deren Mittel das Symbol, nicht die logische Verbindung ist. Auch dafür gibt es keine in Form und Bedeutung reichere Parallele als den Traum.

Die Abwehr, die diese Behauptungen zu gewärtigen haben, erklärt sich daraus, daß sie dem dichterischen Werk die Wirklichkeit, d. h. die bisher

an ihm geschätzte und gepflegte Wirksamkeit rauben. Sie befreien es tatsächlich von jenem falschen Anspruch auf Realität, der ihm in unserer Zeit unterschoben wird. Die reine Imagination, das spielende Strahlungswunder, als welches es nach Abzug der handgreiflichen Konkretheit übrig bleibt, ist keine Lebensluft für den heutigen Durchschnittsmenschen mehr. Nun, diesem revoltierenden Liebhaber wäre ein Trost entgegenzuhalten, der ihn freilich kaum versöhnen wird. Die dichterischen Phantasien fallen allerdings mit einer Wirklichkeit zusammen, aber nicht mit der neuzeitlichen, sondern mit einer archaischen. In sehr alter Zeit ist wahrscheinlich der Held einer Tragödie wirklich gemordet, ist jeder gesungene Exzeß wirklich begangen worden. Das sind die frühesten, verlorenen Hintergründe jedes künstlerischen Spiels. Nur daß sie einst bestanden, kann die Dauer der Kunst erklären. Noch trifft man ja im Osten und Süden die kultischen Institutionen an, in denen sie weiterleben. Es regt sich nichts auf Erden, was nicht einmal die Autorität des Realen besessen hätte. Kein Kinderspiel, das nicht einmal blutig ernst, kein Zeitvertreib, der nicht einmal tödlich schwer gewesen wäre. Die Inspirationen der Dichter sind Erinnerungen daran, je älter desto bezaubernder, je ernster desto größer. Ihre Werke haben seither diesen Charakter preisgegeben. Aber die Dichter selber verfallen ihm zuweilen noch, — auf katastrophalen Höhepunkten der Literaturgeschichte, die diese nach Möglichkeit zu verwischen sucht, — indem sie jenen alten Weg in traumhaftem Zwang zu Ende gehen.

Diese Einschränkung ist die einzige Erleichterung, die die große Dichtung in historischer Zeit durchgeführt hat. Die Katharsis, auf die sie abzielt, bedeutet noch immer die Bedrohung unseres gewohnten Lebensgefühls. Man sieht, diese These vom Wesen der Kunst führt nicht zu ihrer Verflüchtigung ins bloß Geträumte, sondern zu einer Steigerung ihres Charakters bis zur Furchtbarkeit. Das Spiel, das sie treibt, ist noch immer gefährlicher als der meiste Ernst des Lebens, dem wir uns widmen. Seine Tragweite ist so ungeheuer, daß wir allen Widerspruch und Spott, den es hervorruft, auf sich beruhen lassen können: den Widerspruch jener, die es nie fassen werden, daß in der Dichtung die Tiefe des Seins selber widerhallt, und das Lachen jener, die zwar Hölderlin in den Literaturgeschichten einen großen Dichter nennen, aber in der Wirklichkeit die Partei des Bankiers Gontard ergreifen, der den Sänger Diotimas aus seinem Hause wies. Es handelt sich darum, ob man die Dichtung ernst nimmt und bis wohin man ihr im Ernst zu folgen vermag. Sie ist entweder ein Organon des Lebens oder ein Ärgernis und eine Torheit.

Der archaische Charakter der Dichtung ist ihre höchste Würde und die wahre, echte Magie, die ihr innewohnt. Sie entschleiert das Alter der Welt, die meerhafte Tiefe, die das Heute trägt und die Zukunft verbürgt. Verlegen wir den Sinn ihrer Gebilde nicht weiter dorthin, wo er nicht sein kann: in die klare Vernünftigkeit, in die strahlende Eignung für die rastlose Zweckhaftigkeit des Tages. In einem nach konsequenten Vernunftprinzipien geordneten Leben haben die Dichter keinen Raum. Plato verbannte sie aus seinem Staat, in Nietzsches wissenden Augen logen sie zu viel. Beide vertraten den Standpunkt der Utopie, der wahren Antithese zur dichterischen Schau. Der heutige Zustand der europäischen Kultur, deren Basis sich nicht so bald verschieben wird, erfordert eine ganz andere Einordnung der Kunst. Dieser Zustand ist so geartet, daß künstlerische Schöpfung in ihm noch immer den obersten Rang alles Schaffens behauptet: deshalb nämlich, weil diese Kultur ihrerseits archaisch gebunden ist und ihr tiefster Ausdruck nur in ihrer eigenen Richtung liegen kann. Erst wenn diese Richtung umgewälzt würde, wäre der Grundcharakter der Dichtung selbst in Frage gestellt — die Lage der Dichtung im heutigen Rußland rührt an dieses Problem. Mit der Aufhebung der archaischen Bindungen fällt wahrscheinlich die Kunst selbst dahin; es ist kaum möglich, sie in ein vergangenheitsloses Leben zu verpflanzen. Damit müssen wir uns begnügen. Wir können auf die Frage nach dem Sinn der künstlerischen Schöpfung nur diese Antwort geben:

Es gibt Lebewesen in der Natur, die in Reaktion auf einen Defekt, einen schmerzhaften Eingriff in ihren Organismus Perlen produzieren. Der Zauber dieser Gebilde liegt nicht nur in ihrer Form und in ihrem Material, sondern in dem unbewußten Grauen des Menschen über ihre Herkunft, über die Geschichte ihrer Entstehung. Dies ist die Schönheit, die der Mensch seiner Vernunft zum Trotz am höchsten schätzt und am liebsten sammelt — im Grund gibt es keine, die nicht so beschaffen wäre. In der Menschenwelt leben ähnlich rätselhafte Geschöpfe, die eine gramvolle Störung ihrer Existenz mit der Bildung von Schönheit erwidern: einem Wert, der ursprunghaft verbunden ist mit Krankheit und Bedrohung des Lebens. Nur die verborgene Schicksalsverwandtschaft kann es erklären, daß diese Frucht des Leides und der Todesnähe so hohe Würdigung erfährt. Wer dies verneint, leugnet die großartigste Legitimität der Kunst: ihre lebenstiefe Unergründlichkeit. Etwas anderes ist es, ob man den Marktwert ihrer Gestaltungen für nebensächlich hält; er hat mit dem mysteriösen Sinn ihres Wachstums nichts zu tun. Ihr ganzes Geheimnis liegt in jener anfänglichen Doppelwirkung: der Ver-

sehrung eines Menschen und der Hervorbringung des heilenden Werks. Nur das Gesetz dieser Urerscheinung kann eine auf das Wesentliche blickende Kunstforschung interessieren. Sie lehnt schon die Kinderfrage nach dem Wert der beteiligten Schicksalsträger ab: ob dem Dichter oder seinem Werk mehr Ehre gebühre. Grillparzer, der seiner irdischen Braut das Glück vorenthält und sie statt dessen in so mancher Königin seiner Dichtung erhöht, ist über eine so befangene Alternative erhaben. Es ist nicht damit getan, daß man die verklärte Gestalt mit dem privaten Urbild identifiziert; sie läßt sich ja nicht „wirklich" auf dieses reduzieren, und selbst wenn es möglich wäre, hätte man nur einen Lebensvorgang rückgängig zu machen versucht und ihn überdies nur zur Hälfte nachgezeichnet. Das Neben- und Ineinander beider Größen ist das letztlich Sichtbare. Es spottet jeder vernünftigen Ableitung der einen aus der andern, weil der archaische Lebensgrund dazwischen liegt und beide rechtfertigt, indem er sie trägt. Wir sehen nur dieses: ein Menschenschicksal — die Schale, und die Perle — das Werk.

MITTEILUNGEN UND DISKUSSIONEN

Zum Triebleben der Primaten

Bemerkungen zu S. Zuckerman: Social life of monkeys and apes[1]

Von

Imre Hermann

Budapest

Das Triebleben der Affen kann der Psychoanalyse für das Verständnis des Trieblebens des Menschen ein wichtiges Vergleichsmaterial bieten, wichtiger vermutlich als physikalische Erscheinungen oder biologische Verläufe an einzelligen Lebewesen. Die Affen stehen den Menschen am nächsten, und daß dieser Umstand wissenschaftlich nicht genügend verwertet wird, liegt wohl an dem „Narzißmus der kleinen Unterschiede".

Soeben erschien ein Buch zur Psychologie der Affen, das an Ausführlichkeit und Verläßlichkeit der Beobachtungen wohl einzig dasteht; S. Zuckermans „Social life of monkeys and apes".[2] Die nachstehenden Ausführungen stützen sich zum größten Teil auf das dort dargebotene Material; vieles davon wird auch von anderen Forschern bestätigt, manches ergänzt. Das Material von Zuckerman bezieht sich hauptsächlich auf Paviane, die teilweise freilebend in Südafrika mittels starker Ferngläser, teilweise zwei Jahre hindurch am sogenannten *„Monkey Hill"* des Londoner Zoologischen Gartens, einer Affenkolonie, wie sie jetzt an einigen zoologischen Gärten bestehen, von ihm bebeobachtet wurden: An einem künstlichen Felsengebilde bedeutenden Umfanges lebt eine größere Anzahl von Affen verschiedenen Geschlechts und Lebensalters unter Verhältnissen, die den natürlichen so nahe wie möglich kommen. Die Londoner Affenkolonie wurde im Jahre 1925 gegründet; den ursprünglichen Stock bildeten etwa hundert Paviane, mit Ausnahme von sechs Exemplaren alle männlichen Geschlechts, denen zwei Jahre später dreißig Weibchen zugesellt wurden. Diese Zahl schrumpfte im Verlauf der nächsten Jahre stark zusammen, teils durch Krankheiten, teils infolge erbitterter Kämpfe.

Die Familie besteht beim Pavian — aber auch bei vielen anderen Affenarten, so unter den Menschenaffen beim Gorilla — aus folgenden Mitgliedern: dem Männchen, das Herrscher und Gebieter in der Familie ist, einem oder mehreren Weibchen, deren Zahl von der „Dominanz"-Fähigkeit des Männchens abhängt, den Jungen, um die sich beim Pavian nur die Mutter, bei anderen Arten eventuell auch das Männchen kümmert, und in vielen Fällen noch aus

---

1) Vortrag in der Ungarischen Psychoanalytischen Vereinigung am 5. Februar 1932.

2) International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. London 1932.

einem sogenannten „Junggesellen", der etwas loser als die anderen Mitglieder, aber doch ziemlich beständig an die Familie attachiert ist. Wahrscheinlich knüpft ihn die sexuelle Anziehungskraft des Weibchens an die Familie; dabei kann er aber auch homosexuelle Beziehungen zum Männchen und Geschlechtsbeziehungen beider Art zu den Jungen der Familie unterhalten. Dasselbe Bild bietet die Familie auch im Freien; an beiden Orten gibt es außer den Familienverbänden noch eine Anzahl alleinstehender Junggesellen, die sich infolge der Dominanz der stärkeren Tiere kein Weibchen erwerben konnten. Ihr Geschlechtsleben beschränkt sich auf Onanie, auf homosexuellen Verkehr und auf Verkehr mit noch unreifen Tieren. Homosexualität ist übrigens auch unter den „Ehemännern" („Ehemann" und „Junggeselle") und unter den Weibchen desselben Harems verbreitet. Heterosexuelle Promiskuität gehört — den Verkehr mit noch unreifen Tieren abgerechnet — zu ziemlich seltenen Ausnahmen: die Dominanz der „Ehemänner" wacht über die „geregelten" sexuellen Beziehungen, in denen sich eine Änderung nur auf dem Wege scharfer und tödlicher Kämpfe einstellen kann.

Eine der wichtigsten das Geschlechtsleben betreffenden Feststellungen besagt, daß es beim Affen keine Brunstzeit gibt. Das bezieht sich auf Anthropoide ebenso wie auf Affen niederer Art und darf auf Grund zahlreicher Beobachtungen (z. B. Uterusbefunde gleichzeitig erlegter Weibchen, die alle Phasen des Fortpflanzungsverlaufs aufwiesen) als gesichert angesehen werden. Der sexuelle Verkehr findet das ganze Jahr hindurch statt, ist während der Zeit der Trächtigkeit und des Stillens zwar seltener, doch nie vollständig abgebrochen. Dabei unterliegt die Stärke des sexuellen Begehrens und Begehrtseins beim Weibchen einer periodischen Schwankung, die mit den monatlich wiederkehrenden Veränderungen im weiblichen Sexualapparat zusammenhängt und sich auch äußerlich sichtbar an der Schwellung oder Rötung der ano-genitalen Schleimhaut *(sexual skin)* kundgibt. Dieses Oestrum des Weibchens fällt zwischen zwei Menstruationen; beim Pavian fängt die Schwellung und Rötung der äußeren Genitalteile bald nach der Menstruation an und erreicht den Höhepunkt nach etwa zwei Wochen — also auch zwei Wochen vor der nächsten Menstruation. Obwohl das Affenweibchen das Männchen auch sonst ausnahmslos annimmt, benimmt es sich während der Zeit des Anschwellens sexuell viel herausfordernder und wird auch vom Männchen öfter bestiegen. In einer polygamen Familie gehört die Vorzugsstellung stets dem Weibchen, dessen ano-genitale Zone angeschwollen ist; es weicht um diese Zeit nicht von der Seite des Männchens und wagt es auch eher, vom gemeinsamen Futter zu nehmen.

Die herausfordernde sexuelle Gebärde des Weibchens (bei passiv-homosexuellen Beziehungen auch des Männchens) ist das sogenannte „Präsentieren". Das Weibchen stellt sich mit dem hinteren Teil dem Manne gegenüber, spreizt die Hinterbeine, biegt den Körper ein, fixiert dabei manchmal, den Kopf rück-

wärts gewendet, das Männchen und gibt hohe, wimmernde Töne von sich. Das Männchen antwortet auf das Präsentieren des Weibchens mit schnellen, schnalzenden Lippenbewegungen, mit manueller, manchmal oraler Berührung ihrer Genitalteile und endlich mit ihrer Besteigung, worauf, während der Zeit des Oestrums, das Weibchen sofort wieder präsentiert. Die ganze Szene — Präsentieren und Besteigen — kann sich binnen einigen Minuten vier- bis fünfmal wiederholen; jedenfalls sind die Besteigungen manchmal ganz kurz, es scheint sich um nicht ganz vollzogene Kopulationsakte zu handeln.

Was uns dabei auffallen kann, ist die herausfordernde Aktivität des Weibchens. Das unersättliche, wiederholte Präsentieren widerspricht ziemlich deutlich der so viel berufenen „sexuellen Passivität" des Weibes. Die unvoreingenommene — einfache und analytische — Erfahrung zeigt jedenfalls, daß „weiblich" und „passiv" keineswegs koordinierte Begriffe sind. Die weiblich-sexuelle Aktivität kommt nur in anderen Phasen des Verlaufs und in anderen Erscheinungsformen zum Durchbruch als die männliche. Passiv wäre höchstens das Sozial-Weibliche.[1]

Sehr interessant ist die Beobachtung, daß der Affengemahl auf das wiederholte Präsentieren seines Weibchens manchmal mit Aggression reagiert; anstatt sie zu besteigen, fällt er sie mit Händen und Zähnen an, zieht sie am Haar und beißt sie in den Nacken. Aber auch homosexuelle Fortsetzungen sind zu beobachten: Nachdem ein Weibchen mehrmals präsentiert und das Männchen sie mehrmals bestiegen hat, wendet sich das Männchen von dem noch immer präsentierenden Weibchen ab und besteigt einen Junggesellen.

Zuckerman weiß nicht zu entscheiden, ob die sadistischen Attacken als Ermüdungsreaktionen oder als Transformationen der Sexualität zu deuten sind. Uns scheint die zweite Deutung um so einleuchtender, als auch der umgekehrte Weg, die Umkehrung einer Aggression ins Sexuelle, beschrieben worden ist. Hat ein Tier Ursache, sich vor einem stärkeren, „dominanteren" Tier zu fürchten, hat es z. B. vom Futter genommen, so präsentiert es schnell vor ihm, um seine Aggression sexuell abzuleiten.[2] Dasselbe wiederholt sich in den übrigens ziemlich seltenen Fällen der weiblichen Untreue. Zuckerman beobachtete am *Monkey Hill* insgesamt drei Weibchen, bei denen sexuelle „Untreue" vorkam. In allen Fällen geschah es hinter dem Rücken des Gemahls, zumeist während der Ruheperiode des *sexual skin*, wo das Weib sich vom Mann etwas entfernter aufhält. Die „illegitimen" Kopulationen sind ganz kurz, auf

1) Vgl. die in einer Fußnote geäußerte Ansicht von Freud, wonach „wir allzu unbedenklich die Aktivität mit der Männlichkeit, die Passivität mit der Weiblichkeit zusammenfallen lassen, was sich in der Tierreihe keineswegs ausnahmslos bestätigt." (Das Unbehagen in der Kultur, S. 72 f.)

2) Auch die Wendung einer gegen äußere Objekte gerichteten Aggression gegen die eigene Person wird beschrieben.

Augenblicke beschränkt; sie werden manchmal, doch nicht immer, mit dem an die Familie attachierten Junggesellen vollzogen. Erscheint nun der Gemahl wieder auf der Szene, so präsentiert ihm das Weibchen sofort und macht dabei drohende Gesten gegen den vorigen Partner (der übrigens nur auf ihr Präsentieren hin zum „Verführer" wurde). Präsentieren vor dem Mann nach begangener Untreue wurde in mehreren Fällen beobachtet. Sexuelle Annäherungen — von gegenseitiger genitaler Betrachtung an bis zur Kopulation — mit noch unreifen Tieren werden nicht als Untreue betrachtet und vollziehen sich vor den Augen des Gemahls.

Eine uns interessierende sexuell anregende Wirkung kommt der Sonnenwärme zu. Kommt die Sonne zum Vorschein, so wird sie mit denselben brummenden Tönen begrüßt, wie sie in Begleitung der ebenfalls sexuellen Betätigung des „Lausens" vorkommen. Sie regt ebenso zum Lausen wie zur direkten sexuellen Aktivität an.

Die Ansätze des späteren Sexuallebens[1] melden sich bereits in den ersten Lebenstagen. Den ersten äußeren Anreiz — wie den ersten Eindruck von der Außenwelt überhaupt — bietet dem Affenkind das Fell der Mutter, an das es sich klammert, und in dem es vom ersten Tage an herumwühlt. Ein Rhesusaffe wurde beobachtet, der im Alter von zwei Monaten beim Herumsuchen im Fell der Mutter und Hantieren an ihren Genitalteilen eine Erektion bekam. Ein Paviankind vollzog rhythmische Beckenbewegungen am dreizehnten Tage seines Lebens, am selben Tage, an dem es zu laufen begann. Ein männliches Schweinsaffenbaby, das, vom Vater isoliert, in einem Käfig mit der Mutter aufwuchs, wurde von Zuckerman selbst beobachtet. Das Herumwühlen im Fell der Mutter, das von häufigem Anstarren der ano-genitalen Zone unterbrochen war, begann zu gleicher Zeit wie die Koordination der Bewegungen überhaupt. Beim Herumklettern am mütterlichen Körper blieb das Affenkind oft an den Hinterschenkeln der Mutter stehen, die Füsse um ihre Lenden legend und sich an beiden Seiten ihres Körpers festhaltend; es verharrte ein bis zwei Minuten in dieser Position. Das Kind war sechs Monate alt, als es die Mutter, in Beantwortung ihres wiederholten Präsentierens, zum erstenmal bestieg; einen Monat später war dieses Verfahren schon von rhythmischen Beckenbewegungen und Erektion begleitet. Um diese Zeit präsentierte es auch selbst der Mutter und den Tieren des Nachbarkäfigs. Bei der Besteigung der Mutter wurde es manchmal von ihr abgeschüttelt; manchmal wieder schien die Initiative von ihr auszugehen. Das um diese Zeit acht Monate alte Junge (nach dem Stand des Zahndurchbruchs entspricht dieses Alter dem eines Menschenkindes von etwa zwei Jahren) war eigentlich ein richtiger „Gemahl" seiner Mutter, wobei

1) Zuckerman beruft sich bei der Beschreibung der sexuellen Entwicklung des Affen für die Analogien mit der infantilen Sexualität selbst auf Freud.

es noch an der Brust trank, zeitweise in der ursprünglichen Position des Neugeborenen — Anklammern am Fell ihres Bauches — von der Mutter herumgeschleppt wurde und stets in den Armen der Mutter schlief. Zuckerman hält den beschriebenen Entwicklungsgang insofern für atypisch, als Mutter und Junges vom Männchen isoliert waren: die Gegenwart des Vaters hätte das Affenkind zweifellos mehr eingeschüchtert. Das intime sexuelle Verhältnis zwischen Mutter und Affenkind wurde übrigens beim weiblichen Affenkind derselben Mutter — aber auch bei den sich sexuell langsamer entwickelnden Menschenaffen — beobachtet. Ein achtzehn Monate altes Schimpansenkind nahm z. B. die Genitalien der Mutter in den Mund, ein Benehmen, das unter Schimpansen bei hetero- und homosexuellen Annäherungen gleichermaßen vorkommt.

Das in der Affengesellschaft heranwachsende Junge unterhält allerhand sexuelle Beziehungen zu seinen Genossen. So war ein junger weiblicher Pavian vom sechsten Monat an mit unreifen männlichen Tieren, mit Junggesellen und weiblichen Tieren aus verschiedenen Harems befreundet. Besonders starke Annäherungen fanden zwischen ihr und dem zur Familie gehörenden Junggesellen statt. Später wurde sie von mehreren männlichen Tieren als erwachsenes Weibchen behandelt und vom achtzehnten Monate an schloß sie sich einem Junggesellen an. Ihr Verhältnis schien sich in nichts vom Sexualleben erwachsener Tiere zu unterscheiden, obwohl richtige Kopulation den Größenverhältnissen zufolge nicht möglich war. Junge Tiere — männliche ebenso wie weibliche — genießen sehr viel sexuelle Freiheit; sie werden nicht als Rivalen betrachtet und es scheint, als ob ihnen jedes hetero- und homosexuelle Verhältnis offen stünde.

Alle diese Beobachtungen besagen, daß in der Entwicklungslinie der Sexualität des Affen an irgendeinem Punkt ein Bruch entstehen muß, der der größeren sexuellen Freiheit ein Ende macht und die Versagung wirksam werden läßt, die von der durch die Dominanzkraft stärkerer Tiere geregelten „Gesellschaftsordnung" gefordert wird. Bevor sich das Tier kraft seiner eigenen Dominanz nicht selbst Platz in dieser Gesellschaftsordnung schafft, ist ihm nun der normale und regelmäßige Sexualverkehr verschlossen. Diese Zwischenzeit kann man, worauf ich schon hingewiesen habe,[1] der menschlichen Latenzperiode vergleichen.

Auch „Modelle" zum menschlichen Ödipuskomplex bei Affen wurden in derselben Arbeit aufgezeigt. Eine neuere Beobachtung von Pfungst stellt „die starke Besorgnis junger Affen für ihre Mutter bei deren Kopulation mit dem Männchen" fest.[2]

---

1) Modelle zu den Ödipus- und Kastrationskomplexen bei Affen, Imago XII, 1926.

2) Pfungst: Über Verhaltungsweisen junger Affen (Vortrag in der Berliner Gesellschaft für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, gehalten am 9. Februar 1931).

Pfungst berichtet auch über drei von ihm aufgezogene mutterlose Affen. Ihr Benehmen bringt interessante Belege für die Bedeutung des Mutter-Kind-Verhältnisses bei Affen, auf dessen Wichtigkeit ich ebenfalls schon hingewiesen habe. Das Affenbaby klammert sich bekanntlich von Geburt an am Fell des Bauches der Mutter fest. Die Dauer dieser innigen Verbindung mit dem mütterlichen Körper ist bei den einzelnen Affenarten verschieden. Das von Allesch beschriebene Schimpansenkind[1] verließ drei Monate lang nicht den mütterlichen Körper; beim Pavian dauert die ungelöste Verknüpfung zwei bis sechs Wochen, nach deren Ablauf aber das Junge noch immer bei vielen Gelegenheiten (Fortbewegung der Gruppe, Gefahrsituation usw.) von der Mutter aufgelesen und getragen wird. Das postnatale Anklammern an die Mutter dürfte neue Ausblicke auf den Kastrationskomplex und die infantile Sexualentwicklung eröffnen: man könnte darauf hinweisen, daß das menschliche Kind im Verhältnis zu seiner Triebentwicklung vom Körper der Mutter frühzeitig losgerissen wird,[2] ein phylogenetisches Trauma, das dem ontogenetischen der Geburt vergleichbar ist. Meine Vermutung, daß hier eine egoistische Tat des urzeitlichen Vaters wirksam war, wird durch direkte Beobachtungen von Zuckerman bestätigt, der in zwei Fällen sah, daß das Affenkind von einem männlichen Tier angegriffen wurde; beide Kinder sind dem Angriff zum Opfer gefallen.

Die von Pfungst aufgezogenen mutterlosen Affen zeigten deutlich, in welch tiefen Triebschichten das körperliche Verhältnis zur Mutter verankert ist: Zwei Tiere lutschten am Finger und das dritte drückte allerhand Stoffetzen an sich; Pfungst selbst betrachtet dieses Verhalten als Ersatz für Handlungen, die der Mutter gelten.

Es gibt aber auch im normalen Affenleben einen Ersatz und eine direkte Fortsetzung des Mutter-Kind-Verhältnisses: das sogenannte „Lausen", das nach gesicherten Feststellungen seinen Namen zu Unrecht führt. Läuse sind bei freien sowie bei gefangenen Tieren gleichmäßig selten; als Ergebnis des Herumsuchens werden nur schuppige Hautteilchen, Hautexkremente, Splitter oder andere Fremdkörper gefunden und zum Mund geführt. Das Lausen, diese wichtige Beschäftigung der Affengemeinschaft habe ich schon früher als Wiederherstellung des Mutter-Kind-Verhältnisses gedeutet.[3] Zuckerman faßt es nun als geradlinige Fortsetzung des physiologischen Herumsuchens (Suchen der Brustwarze und Anklammern) am Fell der Mutter auf. Die Ähnlichkeit mit dem mütterlichen Fell verleiht später jedem behaarten Geschöpf oder Objekt einen be-

1) J. A. von Allesch: Bericht über die drei ersten Lebensmonate eines Schimpansen. Sitzungsbericht d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1921.

2) Zur Psychologie der Schimpansen. Internat. Zeitschrift f. Psychoanalyse, IX, S. 84 f. 1923.

3) A. a. O. S. 85.

sonderen Anreiz. Auch zwei weitere Erkenntnisse hält Zuckerman durch seine Beobachtungen für erwiesen — Erkenntnisse, die uns nach dem Gesagten jedenfalls nicht überraschen. Die eine ist die deutlich sexuelle Natur des Lausens, das sehr oft in ano-genitale Manipulationen und auch in Kopulation übergeht (in der Entwicklung des Affenkindes ist dies auch in seiner Genese zu beobachten), — die zweite seine gemeinschaftsbildende Funktion. Auch nach der Meinung anderer Forscher ist das Lausen einer der wichtigsten Faktoren, der die Gesellschaft der Affen zusammenhält. Somit wäre das Mutter-Kind-Verhältnis Ausgangspunkt und Vorbild jeder sozialen Beziehung.

Eine Reihe oraler Reaktionen der Mutter ziehen ihrerseits unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die Plazenta wird ausnahmslos aufgefressen, die Nabelschnurreste werden vom Säugling abgebissen.[1] Der Kopf des von Allesch beobachteten Schimpansenkindes wurde von der Mutter in den Mund genommen, ein Verhalten, das entweder symbolisch, als Einverleibungsersatz, zu deuten ist (die verstorbenen Säuglinge werden von der Mutter wahrscheinlich verzehrt) — oder aber einen Realsinn durch die Annahme eines Forschers erhält, nach der die Mutter Luft in den Mund des Neugeborenen bläst;[2] es würde sich danach darum handeln, die Lungenatmung in Gang zu setzen. Das neugeborene Affenkind wird von der Mutter mit großer Aufmerksamkeit betrachtet, mit Lippen, Zunge und Fingern examiniert, überall beleckt und betastet. Dieses Verhalten dauert längere Zeit an; es scheint, als ob das Kind für die Mutter lediglich „ein Ding zum Beobachten“ wäre. Sonst bezeigt die Mutter dem Jungen nicht viel Zärtlichkeit; der Ruhm der „Affenliebe“ beruht auf anekdotischem Material. Zuckerman beobachtete mehrere Junge, die durch das zu starke Andrücken der Mutter (im Kampfe) erstickt worden sind, und eines, das infolge der Unachtsamkeit der Mutter zugrunde ging. Bei der Nahrungsaufnahme herrscht ein sichtbares Dominanzverhältnis zwischen Mutter und Kind; die Mutter ist die stärkere, die das Futter selbst aus der Hand oder aus dem Mund des Jungen nimmt.

Wir haben bereits mehrmals die Kämpfe erwähnt, die in der Affengesellschaft toben; ihre Beschreibung gehört zum Interessantesten in dem Buch von Zuckerman.

Von den alltäglichen Zwistigkeiten, die oft ohne besonderen Anlaß, etwa auf das Aufquieken eines Tieres hin, entstehen, unterscheiden sich die ernsten, blutigen Kämpfe, die ausschließlich sexueller Natur sind: die Männchen kämpfen um das Weibchen.

Die sexuellen Relationen sind, wie erwähnt, durch die Dominanz der „Ehemänner“ geregelt; ihre Kraft bestimmt die Zahl der Weibchen, die sie besitzen;

1) Letzteres nach E. A. Hooton: Up from the Ape, 1931.
2) Hooton, a. a. O.

alle reifen Weibchen sind „besetzt" und die Gemeinschaft hat sich mit dieser Tatsache abzufinden.

Dieser Ruhezustand dauert nun so lange, bis das Gleichgewicht in der Gemeinschaft gestört wird. Tritt eine Störung ein, so bricht unvermittelt der Kampf aus. Eine solche Störung ergab die Ansiedelung der dreißig Weibchen am *Monkey Hill;* die älteren Männchen begannen sofort einen Kampf um ihren Besitz, dem von dreißig Weibchen fünfzehn zum Opfer fielen. Eine Gleichgewichtsstörung anderer Art bietet der Tod eines Männchens: sofort bricht der Kampf um seine Frau oder seine Frauen aus. In einem Falle, wo ein verstorbenes Männchen zwei stillende Weibchen hinterließ, gingen in dem darauffolgenden Kampfe beide Jungen und das eine Weibchen zugrunde; das andere ging in den Besitz eines bisherigen Junggesellen über — übrigens der einzige Gattenwechsel, der in der Geschichte von *Monkey Hill* vorkam: Eine dritte Art von Gleichgewichtsstörung ist die Schwächung der Dominanz des einen oder anderen „Ehemannes". Zeichen dieser Schwächung lassen sich nach Zuckerman schon Monate vor dem Ausbruch des Kampfes beobachten: der zur Familie gehörende Junggeselle wagt sich mehr in die Nähe des Weibchens, beobachtet auch stärker die Bewegungen des „Gemahls" und bedroht ihn endlich. In allen diesen Fällen ändert sich plötzlich die Atmosphäre der Gemeinschaft; die gewöhnliche passive Indifferenz der Junggesellen macht einer starken Aufregung Platz, es scheint, als ob alle Männchen der Gruppe sich um jeden Preis ein Weibchen erobern wollten. Der eine wird vom andern angesteckt, gewöhnlich nehmen alle am Kampfe teil. Sichert sich der eine das umkämpfte Weibchen, so kann er sich seines Besitzes nicht lange freuen, denn sofort wird er von einem andern angegriffen. Das Weibchen, um das der Kampf tobt, spielt während des Gefechtes eine völlig passive Rolle. Sobald der Kampf beginnt, wird sie vom Tiere, in dessen Besitz sie sich gerade befindet, bestiegen; er kämpft in dieser Position, während die Gegner (im Kampf stehen gewöhnlich alle gegen einen) ihm das Weibchen wegzuziehen trachten. Gelingt es einem, so übernimmt er die Stellung am Weibchen, das alles über sich ergehen läßt und von allen Tieren, in deren Besitz es für eine Zeit übergeht, bestiegen wird. Während des zwei bis drei Tage dauernden Kampfes muß es arge Zerrungen und Schläge erfahren und kann sich wahrscheinlich auch nicht nähren. In den Pausen des Gefechtes wird es vom jeweiligen Besitzer gelaust und bestiegen. Interessanterweise erregen die anderen Weibchen der Gemeinschaft, die an der Seite ihrer am Kampfe teilnehmenden Männer eine Kampfstellung einnehmen — wahrscheinlich eben deshalb — nicht die Begierde der übrigen Männer.

Was ist nun der Ausgang dieser Kämpfe? Die diesbezügliche Erfahrung ist wohl eine der überraschendsten. Die von Zuckerman am *Monkey Hill* beobachteten Kämpfe endeten mit der einen schon erwähnten Ausnahme sämtlich mit dem Tod des umstrittenen Weibchens. Das im Kampfe getötete Weibchen

wird noch so lange umstritten und als sexuelles Objekt benutzt, bis der Kadaver entfernt wird. Was das weitere Los des getöteten Kadavers unter natürlichen Verhältnissen betrifft, so verweist Zuckerman auf einige Beschreibungen, wonach die Affen ihre Toten auffressen. (Bei Kinderleichen scheint dies ziemlich sicher zuzutreffen.) Erst, nachdem der gleichgewichtsstörende Faktor ausgeschaltet ist, stellt sich wieder Ruhe ein. Die seltsame Erfahrung von Zuckerman — seine Beobachtungen beschränken sich auf zwei Jahre aus dem Leben des *Monkey Hill* — wird durch die Todesursachenstatistik der Kolonie bestätigt: Von insgesamt einundsechzig Männchen gingen dreiundfünfzig durch Krankheit und acht durch im Kampf erlittene Wunden ein, von dreiunddreißig Weibchen erlagen dreißig im Kampf und nur drei fanden ein natürliches Ende. Die Leichenbefunde der im Kampf Verendeten zeigten die verschiedensten Verletzungen — Bein-, Rippen- und Schädelbrüche und in vielen Fällen schwere Verletzungen der ano-genitalen Region.

Der tragische Ausgang der Kämpfe, der die Leitung des Tierparks bewog, die noch übriggebliebenen Weibchen vom *Monkey Hill* zu entfernen, ist wohl nur zum geringeren Teil den nicht ganz natürlichen Verhältnissen der Affenkolonie zuzuschreiben. Nach den Beobachtungen von Zuckerman und vielen andern Forschern wird auch im Freien scharf gekämpft; Zuckerman selbst, der auch an mehreren Affenjagden teilnahm, ist noch nie in den Besitz einer Leiche gekommen, die nicht Spuren von Kämpfen aufgewiesen hätte. Da kein Grund zur Annahme besteht, daß die Kampfart im Freien andersartig sei, glauben wir das Resultat des Kampfes — daß in ihm nämlich eher das Weibchen als das Männchen unterliegt — verallgemeinern zu dürfen. Versuchen wir uns in die Kampfessituation einzufühlen, so finden wir es auch einleuchtend, daß dasjenige, worum gekämpft wird, im Mittelpunkt des Kampfes stehen muß, und die uns seltsam berührende Tatsache, daß das umkämpfte Weibchen dem Kampf zum Opfer fällt, findet eine situationsbedingte Erklärung.

Natürlich paßt diese Tatsache nicht recht in das Bild, das die Psychoanalyse von der Entwicklung der Ödipussituation und von den Geschehnissen in der Urhorde entworfen hat. Doch möchte ich das hier gewonnene Material nicht zur Seite schieben, obwohl ich mir auch dessen voll bewußt bin, wie gefährlich die Nebeneinanderstellung zweier verschiedener Erfahrungsgebiete aus methodologischen Gründen ist.

Gewisse analytische Erfahrungen lehrten mich diese Einsicht schätzen. Aus dem Verlauf dieses ursprünglichen Sexualkampfes kann man, meiner Meinung nach, Unterlagen für das Verständnis wenn auch nicht des Ödipuskonfliktes, so doch des Kastrationskomplexes gewinnen.

Meine Erfahrungen, die sich besonders in einem Gedankenaustausch mit Frau Dr. K. Rotter klärten, beziehen sich zunächst auf die weibliche Sexualentwicklung. In einigen von mir analysierten Fällen ergab es sich, daß das kleine Mädchen

sehr wohl die Wirkung merkt, die es bei Männern und Knaben hervorruft; es betrachtet dann in seiner magischen Denkart den Mann und das männliche Genitale als sein Eigentum, als ergänzenden Teil seines eigenen Körpers. „Kastration" bedeutete in diesen Fällen — und meiner Annahme nach kommt dieser Auffassung allgemeinere Bedeutung zu — den Verlust des männlichen Genitales, und zwar nicht in dem uns geläufigen Sinne, des Genitales, das anatomisch zum Körper gehört hätte oder gehören sollte, sondern des Genitales des Partners, das im Unbewußten mit dem eigenen eine (Dual-) Einheit bildet, dessen Besitz ja auch real das eigene Genitale erst funktionsfähig macht.[1] Jeder Verlust des sexuellen Partners bringt den Verlust des Genitales, die Kastration des Weibes.

Freud selbst bezieht die traumatische Wirkung der Kastrationsangst auf das Trauma des Objektverlustes. Unserer Meinung nach handelt es sich hier um ein und dasselbe. Wie das Dualverhältnis von Mutter und Kind auch postnatal eine biologische Einheit darstellt und als solche empfunden wird, so empfindet das weibliche Individuum auch die Einheit des männlichen Genitales mit dem eigenen und betrachtet den Verlust des männlichen Genitales als Kastration. Das vom Sexualpartner isolierte Weib fühlt sich kastriert.

Obwohl ich diese Annahme über die Genese des weiblichen Kastrationskomplexes für einigermaßen gesichert ansehe, — in einem Fall, in dem diese Zusammenhänge im Mittelpunkt des Krankheitsbildes standen, wurde ich auch durch den seit Jahren andauernden Heilerfolg in meiner Ansicht bestärkt, — so wagte ich es dennoch nicht, den nächsten Schritt der Verallgemeinerung zu unternehmen und auch den männlichen Kastrationskomplex in diesem Sinne zu deuten. An solcher Deutung hinderte hauptsächlich die Erwägung, daß der Mann ja nicht wie die Frau deutliche äußere Anzeichen der sexuellen Erregung beim Partner wahrzunehmen und daher auch nicht dessen Zugehörigkeit zu sich selbst entsprechend zu empfinden vermag. Allerdings könnte uns die Angst nachdenklich machen, die Knaben bei Zwistigkeiten der Eltern, also in Situationen empfinden, die sie auf Grund der reinen Ödipuseinstellung eigentlich angenehm berühren sollten. Im besonderen erinnere ich mich eines Falles, bei dem ich damals die ständig wiederkehrenden Versuche des Knaben, die Eltern miteinander zu versöhnen, auf ein dem Ödipuskomplex entstammendes Schuldgefühl bezog. Heute würde ich auch hier eher an die Angst vor dem Verlust der Mutter denken, besonders da wir um die Angst des Kindes wissen, die Mutter könnte beim Koitus getötet werden.

Die Geschehnisse in der Affenhorde geben nun hier weiter zu denken. Der Mann wird durch den Verlust des Weibes „kastriert": der Verlust der

---

1) Man vergegenwärtige sich, daß es bereits eine Abstraktion ist, die nicht der Denkweise des Unbewußten entspricht, wenn wir vom isolierten Genitalorgan sprechen.

Mutter wird durch den Ausgang der Sexualkämpfe auf zweiter Stufe wiederholt. Von der analytischen Auffassung, daß der Verlust der Mutter bei der Geburt und bei der Entwöhnung das Modell zum späteren Kastrationskomplex abgibt, unterscheidet sich der hier vorgetragene Deutungsvorschlag dadurch, daß hier nicht eine Analogie, sondern eine Identität vermutet wird. Mit dem Objektverlust wird das eigene Genitale in seiner Funktion entwertet.

Wir haben zwar bisher nicht ausdrücklich von der sozialen Einrichtung der Affengesellschaft gesprochen; aber alles diesbezüglich Bedeutsame hat dennoch in dem bisher Gesagten bereits Erwähnung gefunden. Wie Zuckerman selbst scharf und bestimmt feststellt und auch im Aufbau seines Buches zum Ausdruck bringt, ist „das gegenseitige Verhältnis der Individuen innerhalb einer Gruppe durch den physiologischen Mechanismus der Fortpflanzungsfunktion in primärer Weise geregelt". Zwei Faktoren sind es, die die Gruppe zusammenhalten: die sexuelle Anziehungskraft der Weiber, die — wie wir sahen — nicht nur den sexuellen Partner, d. h. das Oberhaupt des Harems, in ihrem Bannkreis hält, sondern auch männliche Individuen, die diese Nähe nur ausnahmsweise oder überhaupt nicht ausbeuten dürfen — und das Lausen, dessen sexuelle Natur von Zuckerman erkannt und gewürdigt wird. Die soziale Rangordnung der Tiere wird durch die auf Körperkraft beruhende Dominanz der einzelnen Individuen bestimmt; die Generalprobe dieser Dominanz wird im sexuellen Machtbereich geliefert. Wie schon erwähnt, hängt es von der Dominanzfähigkeit der Männchen ab, ob und wieviel Weibchen sie erobern können — und sie verlieren ihre dominante Position, sobald sie die Weibchen nicht mehr behalten dürfen. Im Kampf um das Futter kann ein dominanter Besitzer eines Weibchens hin und wieder einem Junggesellen weichen, ohne daß damit seine Position gefährdet wäre: wird er aber im sexuellen Kampf geschlagen, so ist es mit seiner Dominanz zu Ende.[1]

In der Dominanz liegt eine große, aber nicht unumschränkte Macht. Ein schwächeres Tier wagt vor einem dominanteren nicht vom gemeinsamen Futter zu nehmen oder Besitz von irgend etwas zu ergreifen, die Dominanz des Familienoberhauptes entzieht den Weibern das Futter (nur die Bevorzugte mit den jeweils geschwollenen Genitalteilen kann hievon eine Ausnahme machen) und versperrt ihnen auch den Verkehr mit anderen Tieren. Beschränkt ist die Macht des dominanten Tieres aber insofern, als es einerseits die Dominanz der anderen Tiere respektiert, — ein Familienoberhaupt wird nicht die Weibchen eines andern Harems verfolgen, — sodann dadurch, daß diese Dominanz an

1) Es könnte gefragt werden, wo eine größere individuelle Freiheit bestehe, in der Affengemeinschaft oder in der Kulturgemeinschaft. Ich wäre versucht, den Satz Freuds, die individuelle Freiheit sei am größten vor jeder Kultur (Das Unbehagen in der Kultur, S. 56), anzuzweifeln.

seine körperliche Gegenwart gebunden ist. Hinter seinem Rücken kommen, wie wir gesehen haben, auch Fälle sexueller Treubrüche vor.

Die erste dieser Beschränkungen erlaubt es vielleicht, von der Dominanzordnung in der Affengesellschaft als von einer Art „allgemeinen Moral" zu sprechen, die zweite unterscheidet diese Moral aber von der Über-Ich-Moral menschlicher Individuen. Zum Wesen der Über-Ich-Moral gehört es, daß die Abwesenheit der Autoritätsperson den Befehl eher verstärkt als schwächt: das ist es, was wir in der Affengesellschaft vermissen.

Wie steht es aber diesbezüglich in der menschlichen Gesellschaft? Ist sie wirklich durchaus durch die Über-Ich-Moral geregelt? Wir müssen auf die anscheinend noch zu wenig beachteten Einschränkungen Freuds verweisen, denen zufolge die meisten Menschen eher im Zustand einer sozialen Furcht leben, die sie vor als unmoralisch geltenden Handlungen zurückhält, und außerdem die Frau ein der Kastrationsangst entstammendes eigentliches Über-Ich überhaupt nicht besitzen kann.

Ich versuchte nun auf Grund von klinischem Material den Nachweis eines Pseudo-Über-Ichs, das sich aus Erziehungseinflüssen gebildet hat und das auf einem durch einen einheitlichen Libidostrahl zusammengehaltenen „Kollektivschema" beruht.[1] Dieses Pseudo-Über-Ich läßt sich schon eher mit der Dominanzmoral der Affengesellschaft vergleichen, so daß deren Genealogie auch menschlich verwertbare Aufschlüsse verschaffen könnte.

Wenn wir die „Güter" nennen, die durch die Dominanz dem dominierten Tiere entzogen werden: Nahrung und Verkehr mit fremden Tieren — so imponieren sie als Verzichte, die bei dem geschädigten Tier eine depressive Einstellung hervorrufen können. Und hier denken wir an die Ausdrücke, mit denen verschiedene Beobachter Mimik und Haltung des lausenden Affen schildern: „ernstes Nachdenken", „gespannte Miene", „vollständiges Stillhalten", — Ausdrücke, die ebenso geeignet wären, eine depressive Stimmungslage zu beschreiben. Es scheint, als ob wir unsere Deutung des Lausens ergänzen müßten: es dürfte sich hier nicht nur um die Herstellung des Mutter-Kind-Verhältnisses, sondern auch um die gefühlsmäßig depressive Stabilisierung der Trennung handeln.

Auf die Dominanzmoral übertragen, hieße das, daß hier eine Kompromißbildung stattfindet: Die Mutter wird ersetzt, doch auch die Trauer der Trennung wird in der durch den dominanzbedingten Entzug hervorgerufenen Depression stabilisiert. Es wäre wieder ein Verzicht, der im Grunde der Dominanzmoral angenommen werden muß: der Verlust und das Vermissen der Mutter. Und wir wollen auch darauf hinweisen, daß es sich bei der Bildung des echten

1) Die Zwangsneurose und ein historisches Moment in der Über-Ich-Bildung. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. XV, S. 478 ff., 1929; Das Ich und das Denken. S. 25 ff., Wien 1929.

Über-Ichs ebenfalls um ein Kompromiß zwischen Entfernen und Verinnerlichen des Vaters handelt.

Endlich sei noch etwas Prinzipielles zur Massenpsychologie bemerkt. Wir sind seit Freud gewohnt, unser Augenmerk auf die Identifizierungen innerhalb der Masse zu richten. Ichpsychologische Erwägungen führten mich zur Annahme einer Alterifikationsfunktion.[1] Jetzt werden wir von einer anderen Seite her gewarnt, die Wichtigkeit dieser Alterifikation, der Gegenüberstellung des eigenen Bereichs und anderer Individuen und Massen, nicht zu unterschätzen. Anders: Eine Masse kann nur gegenüber einer anderen bestehen. Nur mit der Abgrenzungsbetonung kann sich eine „Einheit" vom fließenden „All" abheben. Die Alterifikation kann ebenso als Produkt des Aggressionstriebes aufgefaßt werden wie die Identifikation als Produkt des Eros. Mit anderen Worten: An der Massenbildung selbst ist bereits der Aggressionstrieb beteiligt, wie er auch späterhin, mit Freud gesprochen, eine zweite Masse zur Auswirkung verlangt.[2] Doch in der Affengemeinschaft haben wir die Massenauswirkung des Aggressionstriebes historisch als Wiederholungssituation der deprimierenden (postnatalen) Trennung von der Mutter gedeutet. Verlangt diese Deutung nicht etwa eine verallgemeinerte Anwendung?

1) Das Ich und das Denken. A. a. O. S. 29.
2) Das Unbehagen in der Kultur. S. 85.

BESPRECHUNGEN

Aus der psychoanalytischen Literatur

Bernfeld, S., Der Begriff der Deutung in der Psychoanalyse. Ztschr. f. angew. Psychologie. Bd. 42, S. 448—497, 1932.

Methodologische Untersuchungen gehören nicht an den Anfang einer Wissenschaft. Die Erfahrung lehrt, daß die methodologische Besinnung erst in relativ späten Entwicklungsstadien der Wissenschaften einsetzt. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß eine so junge Wissenschaft wie die Psychoanalyse bisher kaum an die Aufgabe herangetreten ist, in einer Art der Selbstbesinnung sich ihrer Eigenart als Wissenschaft bewußt zu werden. Es scheint aber, daß in dem jetzigen Entwicklungsstadium der Psychoanalyse, solche methodologische oder besser gesagt wissenschaftstheoretische Untersuchungen notwendig sind und fruchtbar werden können. Deshalb ist die Arbeit von Bernfeld, die an einem speziellen Gebiet eine solche Untersuchung durchführt, außerordentlich zu begrüßen. B. schlägt den richtigen Weg ein, indem er nicht von unfruchtbaren Verallgemeinerungen ausgeht, sondern die wirkliche Forschungspraxis der Psychoanalyse untersucht, die Eigenart ihrer Begriffsbildung freilegt. Er beschäftigt sich in dieser Arbeit nicht mit der psychoanalytischen Deutung als einem Bestandteil der Therapie. Deshalb geht er den Problemen der Einfühlung, des Ausdrucksverstehens u. dgl. m. in dieser Arbeit nicht nach. Sondern was B. interessiert, ist die spezifische Logik der Psychoanalyse als Wissenschaft, insbesondere der Deutung in der Psychoanalyse als wissenschaftlichem Verfahren.

In der Psychoanalyse werden recht verschiedene Verfahren als Deutung bezeichnet. Erste Aufgabe einer methodologischen Untersuchung ist die Sonderung dieser verschiedenen Bedeutungen des Begriffes Deutung.

Die erste allgemeinste Charakterisierung der Deutung in der Psychoanalyse lautet nach B.: „Den Sinn eines Traumes deuten, heißt für Freud und für die Psychoanalyse: ihn in einen personalen Zusammenhang einordnen und ebenso heißt neurotische Symptome, Tagträume, Fehlhandlungen oder Kunstwerke psychoanalytisch deuten, nichts anderes als sie in den Gesamtzusammenhang der Person einordnen." Als erster Typ der Deutung in der Psychoanalyse ergibt sich somit die finale Deutung. Final deuten heißt Handlungen in einen Absichtzusammenhang einzuordnen. Dieser Art von Deutung begegnen wir auch in der vorwissenschaftlichen Psychologie. Der Menschenkenner deutet so, indem er einen „durchschaut", verborgene Absichtzusammenhänge aufdeckt, verstehen lernt wie eine Handlung aus undurchsichtigen Motiven folgt.

Aus dieser vorwissenschaftlichen Kunst wurde eine wissenschaftliche Methode durch die Entdeckung Freuds, daß verdrängte Absichten und Vorsätze lange nachwirkende Kraft haben, daß solche Absichten und Vorsätze menschliches Tun im weiten Umfange bestimmen.

Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung kann darüber nichts aussagen, ob die finalen Deutungen Freuds und seiner Schule richtig sind. Was eine solche Untersuchung leisten kann und muß, ist: nach Kriterien zu suchen, die die Zulässigkeit finalen Deutens beurteilen lassen. B. kommt zu dem zunächst

paradox scheinenden Resultat, daß Voraussetzung finalen Deutens ist, daß der Vorsatz oder die Absicht von vornherein festgestellt sind. Damit korrigiert er die irrigen Ansichten, die außerhalb der Psychoanalyse über die analytische Deutungsmethode verbreitet sind. Man denkt sich das Verfahren des Analytikers so, daß er einen Traum, eine Fehlleistung „deutet", indem er spontan aus dem immanenten Zusammenhang des Traumes verdrängte Wünsche ableitet oder aus der bloßen Tatsache einer Fehlleistung unbewußte Absichten herausliest. B. widerlegt diese Meinung und stellt fest, daß „. . . die Fehlleistung als solche überhaupt keine Deutung ermöglicht . . . Erst muß durch Einfälle, Kenntnis der Umstände oder äquivalente Fakten genügend Indizienmaterial herangeschafft sein, ehe eine Deutung vorgenommen werden kann; die Indizien erst entscheiden, ob sie als final zulässig sein mag; dies ist der Fall, wenn im Einfallsmaterial entsprechende Absichten auftauchen".

Durch die Feststellung, daß finale Deutungen die Kenntnis des Absichtzusammenhanges, den sie erdeuten wollen, schon voraussetzen, ist der Wert dieses Verfahrens sehr in Frage gestellt. B. meint auch: die Schwierigkeit besteht darin, „. . . daß finale Deutungen so schwer verifizierbar sind, während sie so sehr plausibel sind". Eine weitere Einschränkung ergibt sich aus der Erkenntnis, daß die Aufdeckung eines Absichtzusammenhanges noch keine kausale Erklärung ist. „Den zwischen den Gliedern eines Absichtzusammenhanges besteht nicht notwendig die Relation Ursache und Wirkung . . ." Diese Überlegungen klingen vielleicht überraschend. Man darf aber nicht vergessen, daß B. nicht über die therapeutische Deutung spricht. Sonst wäre auch die Behauptung kaum verständlich: „. . . im ganzen der Psychoanalyse hat der Typus der finalen Deutung überhaupt kaum einen Platz." Damit will B. sagen, daß die Psychoanalyse als Wissenschaft nicht personale Zusammenhänge feststellen will, sondern die Gesetze des psychischen Geschehens aufzufinden sucht. Die Traumformel Freuds: der Traum sei der Hüter des Schlafes, ist z. B. eine funktionelle Aussage. Sie formuliert die allgemeine Funktion des Traumes im biologisch-physiologischen Zusammenhang der Person. Wenn dagegen ein konkreter Weckreiztraum gedeutet wird als Erfüllung des Wunsches weiterzuschlafen, so handelt es sich dabei um eine finale Deutung, um die Feststellung eines personellen Absichtzusammenhanges. Die finalen Deutungen der Psychoanalyse müssen aber von ihren funktionellen Aussagen getrennt werden. Aus solchen funktionellen Aussagen baut sich, so meint B., die psychoanalytische Psychologie hauptsächlich auf, sie sind das Gerüst jener Wissenschaft, die Psychoanalyse heißt. Unter funktionellen Aussagen versteht B. vor allem jene Erklärungen, die in der Psychoanalyse mit dem Namen „ökonomischer Gesichtspunkt" bezeichnet werden. Die ökonomischen Erklärungen haben für B. innerhalb der Psychoanalyse eine bestimmte Vorzugsstellung. Und zwar jene, daß sie die möglichst größte Annäherung an die Denkweise der exakten Naturwissenschaften repräsentieren. Denn, führt B. aus, Freud dokumentiert mit der Bezeichnung „ökonomischer Gesichtspunkt" die Absicht „. . . die qualitativen Aussagen an Beziehungen zwischen Quanten irgendeiner — noch unbekannten — physiologisch-physikalischen Größe, die er Libido, Besetzungsenergie usw. nennt, zu binden. Die

Freudschen funktionellen Aussagen sind qualitative. Sie tendieren aber nach der Bedeutung hin, die das Wort Funktion in der Mathematik hat." B. spricht in solchem Fall von funktionaler Beziehung. „Funktionale Beziehung meint die Zuordnung von Quantitäten, im Gegensatz zur funktionellen Beziehung, die Qualitäten zwischen Teilen und ihrem Ganzen meint."

Die Psychoanalyse tendiert letzten Endes nach B.s Meinung auf eine Psychologie, die funktionale Aussagen macht. Das Streben der Psychoanalyse, qualitative Aussagen an quantitative zu binden, ist ja bekanntlich ein Zukunftsideal. Gleichwohl bedeutet für B. schon diese Tendenz einen Maßstab, an dem, sozusagen, der wissenschaftliche Ernst der Psychoanalyse abzulesen ist. Und zwar deshalb, weil nach seiner Ansicht die qualitativen Aussagen der Psychoanalyse nur durch Messung, nur durch Feststellung der quantitativen Änderungen verifizierbar sind. Die funktionellen Aussagen der Psychoanalyse sind vieldeutig. „Freud bestimmt die Funktionen eines Phänomens für das Über-Ich, das Ich, das Es, oder für die Libidobindung, der Angstabwehr usw. Er befolgt das Prinzip der Überdeterminierung oder, wie man auch sagte, der mehrfachen Funktion. Die Person, die der Gegenstand der psychoanalytischen Forschung ist, wird als so sehr vielfach geschichtetes, reich strukturiertes Gefüge vorgestellt, daß kaum von einem Element die Funktion in der Person schlechthin ausgesagt werden kann, sondern immer nur in einem Unterganzen dieses umfassendsten Ganzen." Wie wird nun geprüft, fragt B., ob eine behauptete funktionelle Beziehung richtig statt hat? Wenn etwa ein bestimmtes Geschehen als Angstersparnis erklärt wird, so ist dies eine funktionelle Aussage, bezogen auf den Libidozusammenhang, dasselbe Geschehen kann auch in anderen Zusammenhängen eine andere funktionelle Bedeutung haben. Aber wie stellt man fest, ob die Behauptung: „Angstersparnis" tatsächlich den funktionellen Wert des Geschehens für den Libidozusammenhang zutreffend feststellt? Innerhalb der funktionellen Betrachtung — meint B. — ist darüber ein sicherer Entscheid nicht möglich. „Nur wenn es Quanta gibt, die bestimmten Angstzuständen äquivalent sind, sagen wir Libidoquanta, bekommt der Begriff der Angstersparnis einen präzisen verifizierbaren Sinn. Die an sich sinnvolle funktionelle Aussage wird erst als funktionale zu ‚richtigen' oder ‚falschen'."



Die These B.s, daß funktionelle Aussagen nur durch Messung verifizierbar sind, führt zu den schwierigsten wissenschaftstheoretischen und philosophischen Problemen. Mir will es scheinen, daß B. „exakt" und „meßbar" als äquivalente Begriffe verwendet. Er meint, wenn wir bloß qualitativ angeben, in welcher Beziehung ein Teilgeschehen zu einem Gesamtkomplex des Geschehens steht, so mag das sinnvoll sein, aber niemals scharf beweisbar oder widerlegbar. Es bleibt immer eine gewisse Willkür bei dieser Art der Charakterisierung. Jede Willkür ist hingegen ausgeschlossen und jede Behauptung wird scharf als wahr oder falsch ausweisbar, wenn es gelingt, die Beschreibung in Quantitätsbegriffe zu kleiden. Dann haben wir nämlich bloß die in Frage kommenden Größen nachzumessen und aus der Messung erweist sich automatisch Wahrheit oder Falschheit unserer Behauptung. In dieser B.schen Auffassung liegt meines Erachtens eine unzulässige Vereinfachung und eine willkürliche Scheidung der wissenschaft-

lichen Operationen. Man könnte mit ebensoviel Recht behaupten, daß rein quantitative Aussagen, zumal in der Psychologie, sinnlos sind ohne Erfüllung durch qualitative Begriffe. Ferner ist es nicht gesagt, daß eine rein quantitative Aussage als solche immer eindeutig verifizierbar ist. Denn wenn eine Messung einer Behauptung widerspricht, so bedeutet das keineswegs immer, daß die betreffende qualitative Behauptung falsch war, sondern es kann sehr wohl sein, daß die Inkongruenz auf den besonderen Bedingungen der Messungsoperation beruht. Und wenn man die Praxis der Wissenschaften ansieht: hat etwa die experimentelle Psychologie an Exaktheit und Bedeutung ihrer Ergebnisse gewonnen, seitdem sie mathematische Methoden anwendet, sorgfältige Messungen durchführt? Selbst in der Physik ist „Exaktheit" nicht identisch mit Genauigkeit der Messung bis auf die soundsovielte Dezimale, wie das z. B. K. Lewin in seiner schönen Arbeit „Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie"[1] zeigt.

B. gibt zwar zu, daß die Psychologie auf funktionelle Aussagen nicht verzichten kann, aber er schränkt die Richtigkeit seiner Behauptung selber ein, wenn er meint, daß funktionelle, d. h. qualitative Beschreibung nur „sinnvoll", aber nicht im wissenschaftlichen Sinn verifizierbar ist. Mir will dagegen scheinen, daß für die logische Eigenart der Psychologie und der Psychoanalyse gerade der Zusammenhang zwischen qualitativen und quantitativen, funktionellen und funktionalen Aussagen entscheidend ist. Was anders formuliert heißt, daß die Psychologie und die Psychoanalyse nicht mit physikalischen Systemen zu tun haben, ihre Aufgabe daher nicht auf eine messende Feststellung von Wachsen oder Abnehmen von „Energien" beschränkt sein kann, sondern Gegenstand der Psychologie und der Psychoanalyse ist der Mensch, in Beziehung zu seiner Umwelt, d. h. als handelndes, empfindendes, leidendes Wesen, das einer Welt von Objekten, sinnvollen Situationen gegenübersteht. Und Aufgabe einer wissenschaftstheoretischen Untersuchung kann nur sein, herauszufinden, durch welche begriffliche Bemühungen eine Wissenschaft ihr spezifisches Objekt am adäquatesten erfassen kann. Denn die Kriterien der Exaktheit und Verifizierbarkeit liegen in der Beziehung der einzelnen Wissenschaften zu ihrem Gegenstand und können nicht an den Methoden der anderen Wissenschaften gemessen werden. Uns scheint ein Irrtum B.s darin zu liegen, daß er, stillschweigend, das Exaktheitsideal der Physik auch für die Psychologie als bindend zugrunde legt.

In dem zweiten Teil der Arbeit hingegen, in dem sich B. mit der genetischen Deutung beschäftigt, finden wir jenes Gebot der Gegenstandsnähe, das für eine wissenschaftstheoretische Untersuchung verpflichtend ist, wirklich bewahrt. In diesem Teil der Arbeit untersucht B. jene Voraussetzungen der psychoanalytischen Forschung, jene Methoden und Verfahrungsweisen, durch die die Psychoanalyse ihre eigensten Aufgaben realisiert.

S. 471 –

Denn nicht die finale und funktionelle Deutung, meint B. mit Recht, ist das wesentlichste Verfahren, das die Psychoanalyse anwendet und dem sie ihre Resultate verdankt. Sondern die wesentlichste Zielsetzung der Psychoanalyse ist

1) Erkenntnis, Bd. I, S. 421 ff., 1930/31.

die Rekonstruktion eines konkreten, abgelaufenen, seelischen Vorganges. „Als Rekonstruktion vergangener personaler Geschehnisse, aus den Spuren, die sie selbst hinterlassen haben, wäre . . . das zentrale Forschungsverfahren der Psychoanalyse zu charakterisieren. Es hieße Rekonstruktion besser als Deutung . . ."

Die Möglichkeit einer solchen Rekonstruktion ist an zwei Voraussetzungen gebunden. Erstens: der Vorgang, um dessen Rekonstruktion es geht, muß Spuren hinterlassen haben. Zweitens: zwischen bestimmten seelischen, personalen Geschehnissen und den Spuren, die sie hinterlassen, muß eine regelhafte gesetzmäßige Beziehung bestehen, damit jene aus diesem „deutbar" werden. Mit anderen Worten: erst eine Theorie über bestimmte Geschehenstypen ermöglicht es, aus den Spuren den wirklichen Vorgang zu rekonstruieren. Traumarbeit, Konversion, Sublimierung, Verdrängung sind Begriffe, die solche eigentümliche Geschehenstypen bezeichnen. B. zeigt, daß alles, was der Psychoanalytiker unternimmt, um den Geschehenstyp zu erkennen, dem ein bestimmtes Phänomen angehört, alles, was er versucht, um den Vorgang zu rekonstruieren, gelegentlich Deutung heißt. Aber dieser gemeinsame Name deckt sehr verschiedene Operationen. Daß das komplexe Verfahren der Rekonstruktion so oft als Deutung bezeichnet wird, hat einen guten Sinn. Denn bei der Rekonstruktion handelt es sich um die Einordnung in einen konkreten Zusammenhang, um die Ergänzung von konkreten Bruchstücken zu einem Ganzen, um die deutliche Abgrenzung von Zusammenhängen gegeneinander. Und B. hat sicher recht, daß es dieser Akt ist, den die Sprache als Deutung heraushebt. Darum bezeichnet B. die psychoanalytischen Rekonstruktionen als genetische Deutungen.

Wie steht es mit der Verifizierbarkeit der psychoanalytischen Rekonstruktionen? B. glaubt, daß die Verifikation nicht mit genügender Sicherheit möglich ist. „Es gibt kein Kriterium dafür, daß der rekonstruierte Vorgang auch wirklich so ablief wie die Deutung ergab . . ." Diese Unsicherheiten bestehen für die Psychoanalyse ebenso wie für die anderen geschichtlichen Wissenschaften. B. ist der Ansicht, daß man eigentlich sagen müßte: wir rekonstruieren nicht den Vorgang, sondern bauen ein Modell von ihm. Gewöhnlich werden deren mehrere möglich sein, die Entscheidung zwischen diesen Modellen bleibt meist offen.

Ist aber die Psychoanalyse bei ihren Rekonstruktionen wirklich in der gleichen Lage wie etwa die Archäologie oder Paleontologie? Oder ist das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, Geschichte und Aktualität, das sie vorfindet, ein anderes, wie sonst in der Historie? Für den neurotischen Menschen, der das ursprüngliche Objekt der psychoanalytischen Forschung ist, ist die Vergangenheit noch ein Stück Aktualität. Und jenes Phänomen, das man Übertragung nennt, gibt eine solche Möglichkeit, die Vergangenheit zu aktivieren, wie Forscher anderer historischen Wissenschaften sie nicht haben und die ihren Neid erwecken könnte. Mir scheint, erst eine eingehende Analyse der methodologischen Bedeutung des Phänomens der Übertragung und der durch sie erweckten Erinnerungen könnte über die Verifizierbarkeit der genetischen Deutungen der Psychoanalyse Aufklärung geben.

B. führt weiter aus, welcher Methoden sich die Psychoanalyse bedient, um ihre wesentlichsten Aufgaben, den genetischen Zusammenhang der seelischen

Geschehnisse aufzudecken, zu erfüllen. Die Technik der Psychoanalyse ist, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, eine Technik der Rekonstruktion. B. beschäftigt sich vor allem mit der „Methode der freien Einfälle" und zeigt, daß ihr Sinn darin besteht, gewohnte Zusammenhänge umzubrechen, um eine neue Ordnung des Materials, etwa nach Affektwerten, zu ermöglichen. Man wird dieser Methode nicht gerecht, wenn man sie mit den Mitteln der Assoziationspsychologie erfassen will. Sehr viel eher kommt man der Tatsache nahe, die ihr zugrunde liegt, wenn man die „freien Einfälle" als neue Zusammenhangsbildungen auslegt, die ihre innere, „personale" Logik haben.

B.s Arbeit bedeutet einen Vorstoß in ein bisher unbearbeitetes Gebiet. Es gilt, die Eigenart einer Wissenschaft herauszuarbeiten, die ein Tatsachengebiet, das sie neu gesehen und dessen wirkliche Bedeutung sie erst entdeckt hat, mit teilweise ganz neuartigen methodologischen Mitteln, aufzuarbeiten sucht. Die Fülle und Schwierigkeit der Probleme, die sich für eine solche Untersuchung ergeben, macht es selbstverständlich, daß dabei noch keine erschöpfenden Resultate zu erwarten sind. Die Arbeit B.s bringt aber schon eine Reihe wichtiger und zweifellos gültiger Erkenntnisse. B. hat in dieser Arbeit die Bedingungen und die Zulässigkeit der finalen Deutungen aufgezeigt, den Unterschied zwischen finalen Deutungen und funktionellen Aussagen in der Psychoanalyse deutlich gemacht, die Arbeitsweise jener „Spurenwissenschaft", die Psychoanalyse heißt, schärfer beleuchtet. Uns scheint namentlich der Nachweis bedeutungsvoll, wie die Theorie über die Geschehenstypen die Rekonstruktion eines abgelaufenen seelischen Vorganges aus ihren Spuren ermöglicht.

Diese Arbeit hat die wissenschaftliche Selbsterkenntnis der Psychoanalyse ein Stück weit gefördert.

Die Meinungen über den Wert solcher methodologischen Untersuchungen sind verschieden. Unseres Erachtens kommt ihnen eine hohe Bedeutung zu. Denn sie zeigen uns, wo unsere wirklichen wissenschaftlichen Aufgaben liegen, und welche Wege wir einschlagen müssen, wenn wir sie adäquat lösen wollen.

G. Gerö (Berlin)

Schjelderup, Harald und Kristiaan: Über die drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1932, 180 Seiten.

Von den drei Haupttypen religiösen Erlebens erwächst die erste aus der Beziehung zur Mutter. Er zielt auf die mystische Vereinigung mit Gott. Der zweite Typus ist durch Schuldgefühl, Furcht und Sühneverlangen charakterisiert und stammt vorwiegend aus dem Verhältnis zum Vater. Der dritte Typus zeigt die Tendenz zur Selbstvergöttlichung und stammt aus dem infantilen Narzißmus. Die Verfasser bezeichnen die drei Typen als Mutter-Religion, Vater-Religion und Selbst-Religion. Die in der Analyse von Neurotikern gefundenen Typen lassen sich auch an Gesunden und in der Religionsgeschichte wiederfinden. Die Verfasser belegen sie durch Betrachtung des indischen Mystikers Ramakrishna,

Martin Luthers und des Zen-Mönches Bodhidharma. „Ganz allgemein könnte man sagen, daß der Hinduismus seiner ganzen Grundtendenz nach als Mutter-Religion, der ursprüngliche Buddhismus als Selbst-Religion und Christentum wie Mohammedanismus ihren ursprünglichen Intentionen nach als ausgesprochene Vater-Religion anzusprechen seien.“ (S. 99.)

Die Verfasser sehen ihre Arbeit als eine Weiterführung und Ergänzung von Freuds Untersuchungen an: Neben dem „Vatermotiv“ spielen eine ebenso wichtige, ja vielleicht noch wichtigere Rolle das „Muttermotiv“ und das narzißtische „Selbstmotiv“. Auf diese beiden ergänzenden Motive hatten bereits hingewiesen: Pfister, Jones, Storfer, Lorenz, Dietrich, Fromm, Silberer, Alexander. Während es sich bei den Arbeiten dieser Autoren aber im wesentlichen nur um Symboldeutungen und um die Beleuchtung von Einzelproblemen der Religionsgeschichte handelt, versuchen die Autoren der vorliegenden Schrift eine auf direkte empirische Analyse von Einzelfällen religiöser Menschen gegründete Klarlegung der Motive der Religionsentwicklung. Die Kasuistik dieser Fälle nimmt die erste Hälfte der 100 Seiten langen Schrift ein und zeigt ebenso wie der theoretische Teil eine gründliche Kenntnis der psychoanalytischen Funde und ihre fruchtbare Anwendung auf den Gegenstand des religiösen Erlebens. Die letzten Schriften Freuds, in denen er selbst über das „Vatermotiv“ hinausgeht, insbesondere die Bemerkungen über das „ozeanische Gefühl“ im „Unbehagen in der Kultur“ und in der „Neuen Folge der Vorlesungen“, sind den Verfassern wohl nicht mehr zugänglich gewesen. C. Müller-Braunschweig (Berlin)

Aus der Literatur der Grenzgebiete

Alverdes, Friedrich: Die Tierpsychologie in ihren Beziehungen zur Psychologie des Menschen. Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1932. 120 Seiten.

Die bedeutsame, weite Ausblicke gewährende Vortragsreihe steht unter den Aspekten des „Fiktionalismus“ in der Erkenntnis und der „ganzheitlichen“ Erscheinungsweise der Lebewesen. Ich weise im Folgenden auf die Berührungspunkte mit der Psychoanalyse hin.

Mehr programmatisch aufgestellt als einzeln durchgeführt wird die Rolle der triebmäßigen Komponenten auch an einsichtigen Handlungen. Die verstehende, einfühlende Methode der medizinischen Psychologie wird immer wieder als Vorbild hingestellt. Unter Berufung auf Erfahrungen der Tiefenpsychologie wird die, auch von mehreren tierpsychologischen Richtungen vertretene Auffassung angenommen, die Bewußtseinsqualität einer Handlung sei für ihre Erforschung irrelevant. Damit gelangt das Unbewußte sozusagen von seiner negativen Seite her in die Ideengänge des Verfassers. Die positiv bestimmten Arbeitsweisen des menschlichen Unbewußten auch in der Tierpsychologie zu untersuchen, scheint dem Verfasser nicht vorgeschwebt zu haben. Auch die Plastizität der Triebe wird beschrieben, — ohne die in der menschlichen Sexualität sich äußernde Plastizität als Vorbild zu betrachten.

Wichtig scheint mir der Hinweis auf das, was die Psychoanalyse aus der Tierpsychologie von Alverdes lernen kann. Das gilt ganz besonders für die Reihe der ererbten Triebe des Neugeborenen: Saugen, Schlucken und die „eigentümliche Klammerreaktion — offenbar ein uraltes Erbgut, das beim jetzigen Menschen sehr an Bedeutung verloren hat. Für den Vorfahren des Menschen war diese Reaktion jedoch gewiss von Wichtigkeit, wie sie es für die heute lebenden Affen jetzt noch ist, denn sie führt hier dazu, daß der Säugling sich an dem Mutterindividuum festklammert." Hier sei nur bemerkt, daß diese Reaktion an Bedeutung nicht verloren hat; sie ist in den Gefühlsbeziehungen als grundlegend für die Verhaltungsweise des Menschen außer- und innerhalb der Analyse sicher und oft zu beobachten. I. Hermann (Budapest)

Bericht über den XII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg vom 12. bis 16. April 1931. Herausgegeben von Gustav Kafka. Jena, G. Fischer, 1932. 480 Seiten. Mit 14 Abbildungen und 2 Tafeln.

Die große Anzahl von Vorträgen und Sammelreferaten erlauben nicht, sie auf dem verfügbaren Raum inhaltlich zu kennzeichnen. Weygandt stellt fest, daß — im Gegensatz zu Amerika, Sowjetrußland und Japan — nur in zwei deutschen psychiatrischen Kliniken psychologische Laboratorien bestehen. Er fordert, daß Psychologie Unterrichts- und Prüfungsfach für Mediziner werden müsse, er stellt fest, daß vor allem Psychiater eine psychologische Ausbildung dringend benötigen, denn es sei bisher üblich gewesen, daß jeder Psychiater seine eigene Psychologie konstruiere.

Über die Grundaxiome der Sprachtheorie sprachen Forscher der verschiedensten psychologischen und philosophischen Schulen. Cassirer und Strauß sehen die Sprache an als symbolische Form, als autochthone Schöpferin ihrer Welt im Sinne eines Kantschen oder Humboldtschen Idealismus. N. Ach fordert von jeder Sprachforschung die Durchführung des psychologischen Experiments, um von hier aus ihre Bedeutung zu klären. K. Bühler vertritt den Standpunkt: „Man kann die These von der Zeichennatur der Sprache als eine höchste Induktionsidee der Sprachforschung betrachten und nachforschen, welche Zeichenfunktionen die Sprache erfüllt. Auf diese Weise gewinnt man einen systematischen Einblick in das, was man die Struktur der Sprache nennen kann. Die Psychologie ist nicht als einzige Einzelwissenschaft berufen, diese Induktionsidee zu verifizieren. Wir können, auch wenn wir die Sprachentwicklung beim Kind verfolgen, nur festlegen, wann, d. h. in welchen Stadien der Reife und in welcher Reihenfolge diese Zeichenfunktionen auftreten und ausgestaltet werden. Das konsequente Durchdenken der Tatsachen von der höchsten Induktionsidee aus ist eine Angelegenheit, die nur der Logik, nicht der Erkenntnistheorie untersteht."

S. Bernfeld behandelte das Thema „Über den Begriff der Deutung in der Psychoanalyse". „Das Wort Deutung hat in der Psychoanalyse keinen eindeutig bestimmten Sinn. Es sind recht verschiedenartige Verfahren und Ope-

rationen, die mit ihm bezeichnet werden. Insbesondere wären die therapeutisch-diagnostische, die finale und die funktionelle Deutung voneinander zu unterscheiden. Für die Forschungsmethode der Psychoanalyse und für ihre Ergebnisse ist aber keiner dieser Deutungstypen bezeichnend und bedeutsam. Die psychoanalytische Forschung ist vielmehr aufgebaut auf einem Verfahren, in dessen Mittelpunkt die genetische beziehungsweise historische Rekonstruktion steht. So wie der Detektiv (im Roman) aus den Spuren, die ein kriminelles Geschehnis hinterlassen hat, den vergangenen und nur in seinen Spuren vorhandenen Vorgang rekonstruiert, so verfährt der Psychoanalytiker, indem er aus den Spuren abgelaufener personaler Prozesse diese selbst zu rekonstruieren versucht. Auch die Archäologie und jede genetische, beziehungsweise historische Wissenschaft bedient sich dieser Methode der Rekonstruktion. Nach der Terminologie, die Stern vorgeschlagen hat, wäre der wesentlichste Anteil der psychoanalytischen ‚Deutungen' nicht zu den Deutungen zu rechnen."

Aus der Kretschmerschen Klinik wird durch Enke auf die Rorschachschen Formdeuteversuche als eines der Mittel tiefenpsychologischer Diagnostik eingehend verwiesen. Durch diese und andere tiefenpsychologische Versuche wurden bei verschiedenen Konstitutionstypen folgende Grundhaltungen experimentell diagnostiziert: „Die affektive Ansprechbarkeit oder Irritierbarkeit auf ganz bestimmte äußere Reize körperlicher wie seelischer Natur, die Denk-, Auffassungs- und Verarbeitungsarten, theoretische oder praktische Arbeitsweisen, Arbeitstempo, geistige und motorische Umstellbarkeit oder Beharrlichkeit, Ein- und Unterordnungsfähigkeit, Eigenarten der Körperbewegungen und Handfertigkeiten sowie ihrer verwandten Funktionen."

Erismann nimmt Stellung zu den psychologischen Problemen im Fall Halsmann, der in der psychoanalytischen Literatur durch Freud und Fromm behandelt wurde. Der Autor lehnt — auch auf Grund seiner Versuche am Tatort — die Annahme ab, daß Philipp Halsmann der Mörder seines Vaters sei.

Iwai und Volkelt stellen in ihrer Arbeit über den Umgang des Kindes mit verschieden geformten Körpern im neunten bis zwölften Lebensmonat fest, daß der Ring der am meisten bevorzugte, der Würfel der am wenigsten bevorzugte Gegenstand des Kindes sei. Daneben wird auch die Schale verhältnismäßig stark beachtet.

Schmeïng verweist unter anderem auf Arbeiten von Freud und Bernfeld über Pubertätsperioden. Er nimmt neben der Kindheitspubertät (um das vierte Lebensjahr) und der Jugendpubertät eine dritte Reifungsstufe (Erwachsenenpubertät) im Anfang der Zwanzigerjahre an. — Über den Vortrag von Felix Krueger, der auch als Sonderabdruck erschienen ist, wird gesondert berichtet. Kurze Referate über die Aufgaben einzelner Fachgruppen beschließen den Band. Sie fordern, daß für den Psychologieunterricht in der neuen Lehrerbildung die Methoden und Ergebnisse der Selbst- und der Fremdbeobachtung vermittelt werden und in der forensischen Psychologie die bestehenden Möglichkeiten und Notwendigkeiten für das Wiederaufnahmeverfahren in ähnlichen Fällen wie im Prozesse Halsmann bearbeitet werden. Um diese Aufgaben zu lösen, ist aber die Heranziehung der Psychoanalyse notwendig. H. Meng (Frankfurt a. M.)

Dorer, M.: Historische Grundlagen der Psychoanalyse. Leipzig, Felix Meiner, 1932. 184 Seiten.

Die historischen Grundlagen der Psychoanalyse aufzuzeigen ist eine Aufgabe, die — voll ausgeschöpft — die Problemgeschichte der Psychologie und Philosophie überschreiten müßte. Verfasserin schränkt ihre Arbeit bewußt auf den psychologisch-philosophischen Untergrund der Psychoanalyse ein und läßt somit eine Reihe von medizinhistorischen (aber auch von soziologischen und anderen) Fragen außer Betracht, die für eine Geschichte des psychoanalytischen Gedankenkreises von Belang sein könnten. Trotz dieser Einschränkung — die übrigens schon durch den Fortfall des bestimmten Artikels im Titel des Buches angedeutet scheint — verdient die Arbeit als erste umfassende und ernste Spezialuntersuchung, die von nichtanalytischer Seite zu diesem Thema vorliegt, unser volles Interesse. Als Ausgangspunkt für die Untersuchung der historischen Grundlagen nimmt die Autorin das Begriffsgerüst der Freudschen Psychologie; sie stellt Freuds Auffassung vom „Mechanismus des psychischen Apparates" in den Vordergrund (unter vornehmlicher Berücksichtigung der früheren Schriften). Im einzelnen werden Freuds Eintreten für den psychophysischen Parallelismus, seine Fortbildung der Aphasielehre, sein Verhältnis zum Sensualismus, zur Assoziationstheorie, zur Frage der Quantifizierbarkeit im Seelischen, seine Auffassung des Mechanismusbegriffes und des Unbewußten, schließlich die Beziehungen analytischer Grundbegriffe zum Reflexschema und überhaupt zur Physiologie geschickt und — soweit ein Querschnitt durch Freuds frühere Werke gemeint ist — auch zutreffend skizziert; die (anhangsweise) Darstellung der späteren Funde und Gedanken Freuds ist freilich allzu dürftig ausgefallen. Nach einer kurzen Charakteristik der Persönlichkeit Freuds (die sich im wesentlichen auf seine Selbstzeugnisse stützt) geht dann Verfasserin auf Grund jener Skizze des analytischen Begriffsgerüstes den Einflüssen und Anregungen nach, welche die Psychoanalyse aufgenommen und verarbeitet hat. Aus der Einstellung Freuds zu Philosophie und Psychologie entnimmt die Autorin, daß von einem direkten umfassenden Einfluß von Psychologen oder Philosophen auf ihn nicht gesprochen werden kann (vielleicht mit einziger Ausnahme von Fechner). Dennoch ergibt eine vergleichende Untersuchung weitgehende (und nicht nur äußerliche) Übereinstimmungen mit bestimmten psychologischen Theorien; zunächst mit Herbart (und Fechner). Der nun folgende, sachliche und gründliche Beitrag zur vergleichenden Psychologiegeschichte macht wohl den wertvollsten Abschnitt des Buches aus; sein Inhalt kann hier natürlich nur andeutend wiedergegeben werden. Theoretische Übereinstimmungen zwischen Herbart und Freud sieht die Autorin zunächst in beider Intention auf naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit und in der Betonung des quantitativen Moments. Beide Theorien sind einerseits „mechanistisch", anderseits „individualistisch"; beide können als „Energetismus" und „Dynamismus" bezeichnet werden. „Die Grundkonzeption des ‚psychischen Mechanismus', der nach Art physikalischer Gebilde gebauten ‚Maschine' beziehungsweise des ‚Apparates', dessen einzelne Glieder als selbständige ‚Kräfte' ihre ‚Energie' allmählich ‚aufarbeiten', ist demnach bei Herbart und Freud dieselbe." Der wesent-

lichste Unterschied ergibt sich in der Auffassung beider über das Verhältnis von Affekt und Vorstellung: „Herbarts Psychologie ist nur Vorstellungsdynamik: Freuds Psychologie entwickelt sich aus einer Vorstellungs- zu einer Affektdynamik." Das zweite psychologische System, mit welchem Dorer die Lehre Freuds konfrontiert, ist dasjenige G. Th. Fechners; hier hat ja bekanntlich Freud selbst schon verwandte Gedankengänge gefunden.

Um den konkreten historischen Wegen nachzuspüren, die von jenen beiden Systemen der Psychologie zu Freud hinüberleiten, gibt Verfasserin eine kurze Übersicht über die wissenschaftliche Umwelt, in der die Psychoanalyse erwachsen ist. Es wird die bedeutende Rolle aufgezeigt, die Herbarts Lehre gerade an der Wiener Universität (und darüber hinaus im österreichischen Bildungswesen überhaupt) gespielt hat. Aus dem Kreis der Lehrer und Freunde Freuds werden Brücke, Breuer, Fleischl und insbesondere Meynert hervorgehoben und in ihrer wissenschaftlichen Stellung umrissen. Meynerts Gehirnmechanik aber weist in ihren psychologischen Grundlagen unmittelbar auf die Psychologie Herbarts und die Psychophysik Fechners zurück.

In Meynerts Lehre findet nun Dorer die nächsten, unmittelbar wirksamen Einflüsse, die für die Entwicklung der Freudschen Gedanken von Belang gewesen sind; wie in Herbart und Fechner die „historisch früheren Schichten". An einer Reihe von Beispielen wird die Parallelisierung Freudscher und Meynertscher Begriffe durchgeführt. Daß manche Begriffsbildungen verwandte Merkmale erkennen lassen, ist in der Tat unbestreitbar und offensichtlich; doch möchte Referent diesen Analogien keine so zentrale Bedeutung für die Psychoanalyse einräumen, wie es die Autorin tut. Etwas von dieser wissenschaftlichen Ahnenreihe ist sicherlich in die Form des Freudschen Denkens übergegangen — aber im einzelnen klingen alle diese analogen Bildungen bei Freud doch ganz anders als bei Meynert und die Übereinstimmungen im Begrifflichen und gelegentlich auch im sprachlichen Ausdruck dürfen nicht darüber täuschen, daß ihr wissenschaftlicher Stellenwert da und dort ein verschiedener ist.

Mit der allzu betonten Herausarbeitung dieser einen Ahnenreihe der Psychoanalyse hängt es auch zusammen, daß in der Darstellung der Verfasserin andere historische Linien entschieden zu kurz kommen; so die Bedeutung Charcots — vor allem aber die ideengeschichtlich sehr interessanten Beziehungen zu Nietzsche und Schopenhauer und zur deutschen Romantik. Freilich, sofern die Autorin sich auf ihr Programm beschränkt, nicht mögliche geschichtliche Zusammenhänge, sondern nur konkret nachweisbare Einflüsse herauszustellen, dürfen wir ihr aus dieser Unterlassung kaum einen Vorwurf machen; trotz allen weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmungen, vor allem mit Gedanken Nietzsches, liegt hier — wie Freud selbst gelegentlich erklärt hat — ein direkter Einfluß nicht vor. Da aber Dorer zum Schluß eine Kritik der Psychoanalyse auf deren Stellung in der Geschichte der Psychologie aufbauen will, hätte sie — selbst zugegeben, daß ein solches Verfahren gegenüber der Psychoanalyse uns mehr als nur partielle Einsichten eröffnen könnte — jene anderen Elemente des Freudschen Gedankenbaues nicht vernachlässigen dürfen, die in der Reihe Herbart-Fechner-Meynert keine Entsprechung haben.

Diese Kritik nun erscheint als eine Art Draufgabe (sie umfaßt 5 Seiten von 184), die durch das eigentliche Thema des Buches nicht gefordert ist. Sie richtet sich in erster Linie gegen Freuds Darstellung des Seelischen als Mechanismus oder Apparat: „es gibt darüber hinaus noch Seelisches, es gibt Geistiges, besonders im gesunden Menschen, das nicht ‚mechanisch' funktioniert, das nicht ‚Apparat' ist. Dieses Seelisch-Geistige kann die Psychoanalyse nicht fassen; es entzieht sich ihren ‚wenigen psychologischen Formeln'." Und: es kann „auch nicht angenommen werden, daß die Energietransformationen im Innern des mit der Umwelt korrespondierenden psychophysischen Apparates das Letzte seien, von dem die Psychologie zu handeln habe. Damit ist aber implicite eine prinzipielle Kritik der Libidotheorie, der Affekttheorie überhaupt wie von hier aus auch wichtiger Teilprobleme der Psychoanalyse gegeben". Wir wollen uns jedoch an dieser Stelle mit den kritischen Anmerkungen der Verfasserin, die zum Teil offenbar ein Mißverstehen der analytischen Grundpositionen zur Voraussetzung haben, nicht auseinandersetzen, möchten vielmehr zum Schluß das Buch, weil es eine Fülle ehrlicher positiver Arbeit enthält, und weil es eine erste und weitgehend geglückte Antwort auf Fragen gibt, die alle Analytiker interessieren, ausdrücklich zur Lektüre empfehlen. H. Hartmann (Wien)

Herbert, S.; The Unconscious in Life and Art. London, Allen & Unwin, 1932.

Herbert gibt eine populäre Darstellung einiger Anwendungen psychoanalytischer Erkenntnisse auf Fragen der menschlichen Kultur. Die Darstellung bleibt, teils infolge des Bestrebens zur Popularität, teils infolge der Eigenart des Autors überhaupt, bedauerlich oberflächlich. Was über die Psychoanalyse ausgesagt wird, ist zwar durchwegs richtig und zeugt von der Belesenheit des Autors, bleibt aber trotz des ehrlichen Enthusiasmus Herberts für die „neue Psychologie" reichlich unzulänglich und naiv. (So unterscheidet er unter anderem nicht genügend zwischen der von der Psychoanalyse in den Äußerungen des Unbewußten aufgedeckten „Symbolik" und dem, was man sonst unter diesem Wort verstand, z. B. dem „symbolischen" Gehalt eines musikalischen Themas.) Die Jungsche Unterscheidung von extro- und introvertierten Menschen wird den Ergebnissen der Psychoanalyse zugerechnet und als Schlüssel zum Verständnis von Kunst- und Kulturgeschichte hingestellt. In moralischer Hinsicht werden liberale Ideale verfochten, in soziologischer denkt der Autor extrem psychologistisch, und zwar etwa so: „Liebe ist gegenüber dem Haß sekundär und kann ihn nur nach einer langen Periode der Gewöhnung an Fremde übertreffen. Das kann uns das merkwürdige Paradoxon erklären, daß, während jedermann vom Frieden redet, die Völker sich für den Krieg rüsten." Oder: „Es ist die Vernachlässigung der aufs höchste spezialisierten sexuellen Funktionen, was zu den Eheschwierigkeiten der Gegenwart geführt hat."

O. Fenichel (Berlin)

Kobler, Richard: Der Weg des Menschen vom Links- zum Rechtshänder. Ein Beitrag zur Vor- und Kulturgeschichte des Menschen. Wien, Moritz Perles, 1932. IX u. 142 Seiten.

Der Autor macht in der vorliegenden Schrift den Versuch, die Geschichte des Funktionswechsels und -wandels der Hände als ein wesentliches Moment der Gestaltung der menschlichen Kultur darzustellen. Die Auffassung einer ursprünglichen Gleichwertigkeit der beiden Hände sowohl als auch die Ergebnisse der biologisch-physiologischen Forschungen über die Ursachen der Rechtshändigkeit lehnt er ab und stellt die These auf, daß die Überwertigkeit einer Hand vor der anderen ein Urgut des Menschen bilde. Er nimmt es auf Grund von Befunden an steinzeitlichen Werkzeugen als erwiesen an, daß in der Urzeit des Menschen die Linkshändigkeit vorgeherrscht habe, die dann durch das Aufkommen des Waffengebrauches von der Rechtshändigkeit abgelöst worden sei. Dann werden in Verwertung der Forschungen von Fließ die Beziehungen der Linkshändigkeit zur Bisexualität und zum Künstlertum erörtert und schließlich an der Entwicklungsgeschichte der Kulte gezeigt, wie die linke Seite einen Bedeutungswandel vom Guten zum Bösen erfahren habe. Die Bemühungen um das hochbedeutsame Problem der Rechts- und Linkshändigkeit haben mit dieser Schrift einen Beitrag in Gestalt einer Hypothese erhalten, die Interesse verdient.

O. Isakower (Wien)

Le Bon, Gustave: Psychologie der Massen. Leipzig, Alfred Kröner, 1932. 186 Seiten.

Das klassische Werk zur Massenpsychologie liegt hier in einer sauberen und wohlfeilen (fünften) deutschen Auflage vor, die auf der alten Eislerschen Übersetzung beruht, deren zahlreiche stilistische Fehler und Unkorrektheiten jedoch glücklicherweise ausgemerzt hat. Dem Buch ist die Übersetzung des Vorworts zur achtunddreißigsten französischen Auflage vorausgeschickt, das der Autor kurz vor seinem Tode im Jahre 1931 geschrieben hat. Die Einführung von Moede weist auf die Bedeutung des Werkes für die praktische Psychologie, insbesondere für die moderne Psychotechnik hin, vergißt aber leider zu erwähnen, welch wesentlichen Anteil an der Fortbildung und Verbreitung der Le Bonschen Gedankengänge Freuds „Massenpsychologie und Ich-Analyse" gehabt hat.

F. Schottlaender (Stuttgart)

Licht, Hans: *Sexual Life in Ancient Greece*. London, George Routledge & Sons, Ltd. 1932. 557 Seiten.

Dieses glänzend geschriebene Buch enthält eine leicht zugängliche Zusammenstellung all dessen, was über das Sexualleben der alten Griechen bekannt ist. Es ist, vielleicht zu seinem Schaden, in zwei Hauptabschnitte unterteilt, von denen der erste es mit der Erotik im allgemeinen zu tun hat, und unter anderem die Themen: Ehe, das Leben der Frauen, das Verhältnis zum Körper

behandelt, während der zweite das Sexualleben in einem engeren Sinne des Wortes betrifft. Das Buch bespricht ausführlich die verschiedenen Perversionen und stellt natürlich mit besonderer Genauigkeit die eigenartige Form dar, in der die Homosexualität in Griechenland verbreitet war. Von ihr betont der Verfasser mit Recht, daß sie keinesfalls ausschließlich grob-sexuellen Impulsen entsprang, sondern daß sie auch ein Mittel war, gewisse, den Griechen teuere Ideale zu verwirklichen, insbesondere das einer kameradschaftlichen Bindung zwischen den Männern. Das Material, das er hiefür beibringt, wird gewiß vor allem die Analytiker interessieren und sie anregen, es vom Standpunkt unserer gegenwärtigen Auffassung vom Ursprung der sexuellen Inversion zu betrachten. Der Verfasser hat aus den ursprünglichen Quellen geschöpft und in besonderen Kapiteln die betreffende Literatur besprochen. Das Buch ist mit Illustrationen reich ausgestattet.

E. J. (London)

Rogge, Christian: Der Notstand der heutigen Sprachwissenschaft. Eine Einführung in die Psychologie des sprachschaffenden Menschen. München, Max Hueber Verlag, 1929. 224 Seiten.

Rogges Schrift unternimmt eine umfassende Kritik an der modernen Sprachforschung. Sie ist einer jener Aufrufe zur Revision überlebter Begriffe, wie sie in unserer Zeit auf allen Arbeitsgebieten auftauchen, und basiert auf Erkenntnissen, die dem Fachmann ein Staunen, dem Psychoanalytiker größtes Interesse abnötigen müssen.

In der modernen Linguistik herrscht offiziell eine grundsätzlich mechanistische, materialistische Auffassung des sprachlichen Geschehens. Sie hat sich aus dem Historismus mit seinem Post hoc, propter hoc zur seelenlosen Lautphysiologie verfeinert, die einen (gut darwinistisch gemeinten) Daseinskampf der Laute untereinander mit immer raffinierteren Methoden beobachtet. Ein j hatte einmal die Fähigkeit, den allmählichen Übergang des voraufgehenden Vokals in den Umlaut zu bewirken, gewisse konsonantische Elemente, die dazwischen standen, vermochten diesen Übergang zu verhindern. Ein System unzähliger solcher „Lautgesetze" ergibt insgesamt die Richtung, in der die Sprachentwicklung ohne Zutun des Menschen abläuft. Rogge sieht in ihm nur den Apparat von Hebeln und Schrauben, der die Beschreibung der Vorgänge für ihre Erklärung ausgibt, eine Mythologie, die dem Bewegten die Ursache der Bewegung zuschreibt. Die Allmählichkeit der Übergänge ist ihm bloß ein anderer Name für ihre faktische Unvorstellbarkeit, das Operieren mit astronomisch aufgeblähten Zeiträumen ein Entweichen ins Unerreichbare, wo doch Sprache, als stets lebendige Gegenwart, vom Nächsten her sollte erklärt werden können.

Was ist dieses nächstliegende Objekt der Sprachforschung? Der sprechende Mensch. Sprache ist kein Werk (keine Materie), sondern eine Tätigkeit. Dieser geniale Satz Wilhelm von Humboldts ist Rogges Ausgangspunkt. Einzig der biologische Habitus des Menschen und seine jeweiligen kulturgeschichtlichen Erlebnisse können das Sprachgeschehen erklären. Der Anstoß zum Wandel

ist immer nur psychologisch, erst die Auswirkung ist physiologisch faßbar. Nicht in den Lauten, im Menschen liegt das Dasein der Sprache. Der Sprache selber wohnen keine Gesetze inne, ihre vermeintliche Auswirkung ist nur Reflex des menschlichen Erlebens. Von Zeit zu Zeit erlebt der Mensch die Welt der Dinge neu, und daraufhin verändern sich auch die zugehörigen Worte. Wenn der Sinn eines Wortes andern Assoziationen ruft, schließt sich eine Lautveränderung an, die von dem neu assoziierten Begriff, d. h. einem unbewußt anklingenden Wort, bestimmt sein wird. Aller Lautwandel, aller Formwandel, schlechthin alles sprachliche Leben (also auch Wortbildung, Wortzusammensetzung und -ableitung, Flexion usw.) ist Bedeutungswandel, ist Verschmelzung sinnhaft sich nähernder Worte. Das Gesetz, nach dem sie sich vollzieht, ist die Angleichung, die Analogie. Wenn sich sunne und mâne in Sonne und Mond verändern, so haben hier nicht Laute ihre Kraft geltend gemacht, sondern die beiden Wörter haben sich gegenseitig — sprunghaft — angeglichen, weil sie in einem bestimmten Zeitpunkt sachlich als Paar erlebt wurden. Der sein Sprechen ändernde Mensch verfährt überdies niemals logisch, sondern unbewußt. Die Grammatik unterschiebt ihm eine Zielstrebigkeit und Abhängigkeit vom „Paradigma", die ihm völlig fremd ist. Woher kommt es denn, daß sinngleiche Wörter so häufig ähnliche Lautgestalt zeigen? Warum steht zupfen neben rupfen? Weil zupfen aus einer assoziativen Verschmelzung von ziehen und rupfen hervorgegangen ist, ebenso etwa schwanken aus der von schweben und wanken. Die sachlichen Anlässe dieses assoziativen Spiels kann nur die Kulturgeschichte aufdecken, die Formen, in denen es sich vollzieht, nur die Psychologie. Sprachwandel ist Wandel des Denkens. Sprachforschung ist psychologisch fundierte Geistesgeschichte.

Es verrät ein unerschöpfliches psychologisches Feingefühl, wie Rogge diesen Gedanken durch alle Kategorien der historischen Grammatik abwandelt und dabei häufig die Gebräuche der lebenden Alltagssprache heranzieht. Ich habe nie ein geistvolleres linguistisches Buch gelesen. Seine Gesichtspunkte — sie sind nur im Allerwichtigsten angedeutet worden —, sind, so sicher sie die offene Ketzerei darstellen, nicht durchaus neu. Rogge setzt sich eingehend mit so bedeutenden Philologen wie Schuchhardt, Noreen, Vossler auseinander, mit denen er sich vielfach berührt. Indem er die Angleichung zum Grundcharakter des Sprachlebens erhebt, verbindlich für die Urzeit wie für die kontrollierbaren Geschichtsepochen, gelangt er zu einer radikalen, umfassenden Umstellung. Lautgesetze sinken zur glücklichen Statistik gleichartiger Fälle von unbewußter Analogie herab, die der psychologischen Durchleuchtung erst noch bedürfen. Eine Unmenge von Beispielen und glänzenden Aperçus belegt, daß auch die Veränderung des Akzents, der Eigennamen oder etwa die Einführung der Zeitformen in der Konjugation auf solcher Angleichung beruhen könnten. Der geltende Begriff der Flexion, die Einteilung der Wortklassen fallen vor dieser Betrachtungsweise dahin.

Rogge verteidigt, wohl mit Recht, nicht jede seiner kühnen Kombinationen, wohl aber das Prinzip. Wenn es richtig ist, dann schließt sich die Sprachforschung als eine unabsehbare Domäne jenen Erscheinungen an, die Freud

zuerst in der „Psychopathologie des Alltagslebens“ untersucht hat. Das Material, das Rogge aus der indogermanischen Grammatik vorlegt, wird zur großartigen, weltgeschichtlichen Illustration der dort umschriebenen Psychologie und die Sprachforschung zu ihrem legitimen Arbeitsgebiet.

W. Muschg (Zürich)

Schmitz, Oskar A. H.: Märchen aus dem Unbewußten. Mit einem Vorwort von C. G. Jung. München, Carl Hanser Verlag, 1932. 221 Seiten.

„Nach der Jungschen Lehre ist das persönliche Unbewußte des Menschen, das Freud zuerst erforscht hat, in ein viel tieferes kollektives Unbewußtes eingetaucht und gehört zu ihm, so wie unsere bewußte Person ein Teil der äußeren Kollektivität ist“, heißt es im Vorwort zu einem der drei Märchen. In den Märchen selbst versucht der kürzlich verstorbene Autor etwas wie einen gefühlsmäßigen Beweis für die Existenz dieses kollektiven Unbewußten, wie Jung es lehrt. Er beruft sich auf die Wirkung des Beginnes eines der Märchen auf literarisch erfahrene Personen. Seine Sekretärin z. B. habe danach die Nacht schlecht geschlafen vor Unruhe, wie die Geschichte weiterginge. Und daß das Märchen so wirke, ohne verstanden worden zu sein — es stammt aus Einfällen, die wie frei dem absichtslos sich ihnen hingebenden Autor kamen, durfte also auf Verständnis nicht gefaßt sein —, daß es also so wirkte, lasse sich uns dadurch erklären, „daß hier Vorgänge des kollektiven Unbewußten so weit ins Helle oder wenigstens in die Dämmerung gerückt wurden, daß darin allgemeine, viele angehende und von manchen schon geahnte un- und vorbewußte Zeitprobleme berührt worden sind“. Aber die Wirkung — sie war auf den Referenten nicht sehr stark und hat seinen Schlaf nicht zu stören vermocht — bedarf zu ihrer Erklärung nicht eines kollektiven Unbewußten. Es genügt, Freuds Aufsatz über „Das Unheimliche“ zu kennen und man weiß, woher sie kommt. Die Märchen strotzen von Sexual-, besonders Kastrationssymbolen. Das Großteil der unheimlichen Wirkung ist ihrer Verwendung unter animistischen Bedingungen zuzuschreiben. C. G. Jung versucht in seinem Vorwort zu dem Büchlein, vorsichtig im Urteil über seinen literarischen Gehalt, eine Deutung des ersten Märchens als eines rührenden und bescheidenen Ausdrucks einer alles ergreifenden und verwandelnden Initiation. Man kann leicht finden, daß dies der oberflächlichste Gehalt des Märchens ist, prospektiv gedeutet und anagogisch hervorgehoben. Sein weit stärkerer Erlebnisgehalt liegt in der tragischen Entthronung des Vaters in Gestalt eines Königs, dem die drei letzten Fische entschwimmen und dessen Thron ein Fischotter einnimmt, durch einen langen, auffälligen Schwanz nach einer beigegebenen Zeichnung Kubins gekennzeichnet. — Der literarische Wert der Produktionen leidet durch den Versuch, das kollektive Unbewußte deutlich werden zu lassen. Man merkt diese Absicht und sie verschüttet durch ihre Gewaltsamkeit an vielen Stellen die Wirkung, die unter einfacherer Klarheit möglich gewesen wäre.

R. Sterba (Wien)

Siebert, Karl: Fehlleistung und Traum. (Neue Wege wissenschaftlicher Traumdeutung.) Wien u. Leipzig, W. Braumüller, 1932. VIII u. 179 Seiten.

Hier wird wieder einmal dem Unbewußten die Sinnhaltigkeit abgesprochen: Man „beweist", Unbewußtes sei lediglich „undiszipliniert", indem man das Entstehen von Fehlleistungen und Träumen — aus den Unvollkommenheiten der psychischen Funktionen (mangelnde Aufmerksamkeit, Unklarheit der Willensentschlüsse, Ausschaltung der Urteilsfähigkeit usw.) ableitet. Warum der Autor nicht merkt, daß er die Armut mit der Pauvreté erklärt und sich damit in grotesker Weise um das eigentliche Problem herumdrückt, verrät er uns sehr hübsch in einer seiner „Traumanalysen":

„*Ich befinde mich in einem Universitätshörsaal in München und habe den Eindruck der Vorlesung eines mir bekannten Professors, des Saales und der Studenten, so wie ihn mir damals alltäglich die Wirklichkeit bot. Plötzlich höre ich einige Studenten vor der Tür pfeifen. Ich gehe darauf zur Türe und schließe sie.* Ich bemerke hier, daß diesem Traum kein wirkliches Erlebnis entsprach. Das einzige von wirklichen Erlebnissen, woran bei diesem Traum zu denken war, war eine Bemerkung Freuds, die ich in seinen „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" gelesen hatte. Er verglich dort störende Studenten vor dem Hörsaal mit den andrängenden Komplexen. Wie der gewöhnliche Mensch andrängende Komplexe einfach verdrängt, so würde auch der Naive die Türe vor den lärmenden Studenten zusperren, ohne davon einen Erfolg zu haben, statt hinauszugehen und mit ihnen zu verhandeln . . ." G. Bally (Zürich)

Velikovsky, Immanuel: Über die Energetik der Psyche und die physikalische Existenz der Gedankenwelt. Mit Geleitwort von E. Bleuler. Bd. 133, Heft 3 und 4 der Zschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie. Berlin 1931.

Eine weltanschauliche Betrachtung, die die parapsychischen Phänomen mit Hilfe des Energiebegriffes unserem Verständnisse näherbringen will. Der Verfasser betont die gemeinsame physikalische Natur der Gedanken als Energie und der Körper als materialisierte Energie. Die Telepathie hält er für experimentell bewiesen und versucht, durch sie auch die Erscheinungen des physikalischen Mediumismus zu erklären. Die Psychoanalyse wird nicht erwähnt, wenn auch vom „Unterbewußtsein" die Rede ist. Manche Gedankengänge des Autors berühren sich mit Annahmen der Tiefenpsychologie. A. Winterstein (Wien)

Vergin, Fedor: Das unbewußte Europa. Psychoanalyse der europäischen Politik. Wien u. Leipzig, Heß & Co. Verlag, 1931 .343 Seiten.

Der Verfasser behandelt eines der interessantesten und aktuellsten Themen analytischer Sozialpsychologie. Die neugierige Erwartung des Lesers wird noch erhöht, wenn er außer vom Titel auch noch vom Inhaltsverzeichnis Kenntnis

nimmt. Militarismus, Monarchismus, religiöse Politik, Parlamentarismus, deutscher Vor- und Nachkriegsnationalismus, Nationalismus anderer Völker, Zionismus, Paneuropa, Bolschewismus, Sozialismus sollen auf ihre verborgenen psychischen Hintergründe hin untersucht werden. Die Analyse Mussolinis, Poincarés, Macdonalds, Masaryks und noch eine Reihe anderer Politiker wird uns versprochen und in einem Schlußkapitel „Prognose und Therapie" soll ein Ausweg aus allen politischen Schwierigkeiten gezeigt werden.

Wie geht der Verfasser vor? Er beginnt mit einer ganz richtigen Feststellung: „Da die Politik sich mit Menschen beschäftigt, ist es wichtig, in Erwägung zu ziehen, inwieweit die Psyche des Menschen in der Politik entscheidend wirkt" (S. 12). Anschließend an diesen Satz überrascht er uns mit einer fulminanten Feststellung: „Für die Politik ist fast alles aus den Lehren der Psychoanalyse bedeutsam. Sowohl wissenschaftlich, also theoretisch, als auch praktisch wird die Politik gänzlich umlernen müssen, sowie die Psychoanalyse in die politische Betrachtungsweise Eingang gefunden hat. Dies ist in diesem Buch auf verkürzter Basis geschehen" (S. 12). Und weiter: „Seele, im Sinne der Psychoanalyse, bedeutet die Summe der Kräfte, die den lebenden Zellen des menschlichen Gesamtorganismus entstammen und die sich durch Symptome allein kundgeben" (!) (S. 12). Nachdem noch einige mit ähnlichem psychologischen Tiefsinn angefüllte Seiten folgen, kommt der Autor zu einem Versuch, etwas über die Methode seiner Untersuchung zu sagen. Er unterscheidet „äußere Einflüsse und Bedingungen", die „durch die Wirtschaftsform für jeden und alle gegeben sind" und andrerseits die ebenso „hart fixierte und gesetzmäßig gegebene" psychische Einstellung. Der Verfasser erhebt die Forderung, daß „die politischen Erscheinungen in ihren übertriebenen Symptomen als seelisch krankhaft erkannt und anerkannt werden. Weiters müßte das politische Leben von seelisch Todkranken, wie von körperlich Schwerkranken befreit werden" (S. 17). V. kommt dann kurz auf die Rolle wirtschaftlicher Faktoren zu sprechen. Er sagt: „Von Wichtigkeit bei dieser Beurteilung sind allerdings alle rein materiellen, rein wirtschaftlichen Ursachen. Diese wurden, wenn auch vielfach stillschweigend, in Rechnung gestellt" (S. 17). V. verrät uns dann weiter, was er sich unter den „wirtschaftlichen Ursachen" vorstellt. Er versteht darunter die „Propaganda des Geldes", die Finanzierung der Politik durch das internationale Kapital, und die einzige Quelle, die er für die Frage der wirtschaftlichen Ursachen der Politik angibt, ist das Buch von Lewinsohn-Morus. Auf den nächsten Seiten seiner Einleitung spricht V. von den Idealen, hinter denen die Kraft des Triebes stehe und die daher zu gefährlichen, meist todbringenden Waffen werden. Weiter über Massenwahn und über Rechtsgefühl. Soweit in diesen Bemerkungen über Rechtsgefühl Richtiges enthalten ist, ist es schon in der Arbeit von Alexander und Staub über den Verbrecher und seine Richter zu lesen.

Durch diese Einleitung vorbereitet, kann der Leser durch das nun Folgende kaum noch sehr erschreckt werden. Da es nicht möglich ist, zusammenhängend den Inhalt anzugeben, begnügen wir uns damit, aus einigen Kapiteln herausgegriffene Stellen zu zitieren, ziemlich gleich aus welchen, man trifft überall auf die gleiche Methode und das gleiche Niveau. Hatten wir bisher gedacht,

Manöver dienten dem Zweck der militärischen Ausbildung der Truppe, so belehrt uns V. auf Seite 32, daß ihre Zwecke magische Amtshandlungen seien.

Über seine Meinung von den in der Politik wirksamen Kräften gibt der Verfasser folgende Auskunft: „Seine (Mussolinis) Symptome sind von schicksalsschwerer Bedeutung für das Leben und Wohlergehen von Millionen Europäern. Bricht durch einen verhältnismäßig winzigen Umstand bei Mussolini eine neue Phase seiner Neurose aus, so ist der Friede gefährdet . . ." (S. 180). Es wundert uns auch nicht, wenn erklärt wird: „Der Nachahmungstrieb bewirkte eine faszistische Welle über halb Europa" (S. 191). Selbstverständlich erfahren wir auch über den Bolschewismus ganz überraschende Dinge. Er ist „der moderne Ersatz für die magische Kultform der alten Aramäer".

Verfasser schließt mit einem „Vermächtnis" an „die künftigen Erforscher der europäischen Wüste". „So Ihr in einigen Jahrzehnten die europäische Wüste durchforscht, nachdem die Giftgase des letzten Krieges sich zersetzt haben, und findet dies Büchlein, wisset, daß die Europäer sich selbst zugrunde gerichtet haben, daß sie sich mit allen Mitteln der Wissenschaft einfach, praktisch und realistisch gegenseitig ausgerottet haben" (S. 342). Referent fürchtet, daß, wenn dieses Büchlein auf den Trümmern gefunden werden sollte, jene Gelehrten tatsächlich keine große Meinung von den „Mitteln der Wissenschaft" bekommen werden.

Aber warum von diesem Buch überhaupt so ausführlich Notiz nehmen? Zunächst einmal, weil es nötig ist, klar und deutlich zu erklären, daß es sich hier nicht um das Werk eines Psychoanalytikers handelt, und zu verhindern, daß die Psychoanalyse mit diesen „Theorien" belastet werde, sodann auch, weil das Verginsche Buch uns sehr geeignet scheint, als Paradigma einer sozialpsychologischen Methode, wie sie nicht sein darf, zu dienen. Hätte V. die Absicht gehabt, eine stark übertreibende und vergröbernde Parodie jener psychologistischen Soziologie zu schreiben, wie sie auch von manchen analytischen Autoren verwendet wird, die Absicht wäre ihm geglückt. Er zeigt bis zum Extrem, wohin es führt, wenn man sozialpsychologische Erscheinungen nicht mehr, wie dies der klassischen Methode der Freudschen Personalpsychologie entspricht, aus der Einwirkung der Lebensbedingungen, d. h. aber bei der Gesellschaft der sozialökonomischen Situation, auf die mitgebrachte Triebstruktur erklärt, sondern wenn man durch wilde Analogien zwischen sozialpsychischen und personalpsychischen Tatbeständen scheinbar analysiert, aber den Boden völlig unter den Füßen verliert und sich auf einem Niveau bewegt, welches etwa dem vergleichbar ist, wo Träume als Gesellschaftsspiel, ohne jede weitere Kenntnis des Träumers oder auch nur seiner Einfälle „analysiert" werden.

Sein negativer didaktischer Wert mag dem Buch also als Verdienst angerechnet werden, wenngleich 343 Seiten für diesen Zweck etwas reichlich sind.

E. Fromm (Berlin)

Wir machen hiemit unsere Autoren auf folgende Bestimmungen aufmerksam:

Binnen einer einjährigen Schutzfrist vom Erscheinen jeder Arbeit an gerechnet, kann über die betreffenden Verlagsrechte (Wiederabdruck und Übersetzungen) nur mit Genehmigung des Verlages verfügt werden. Es steht jedoch auf Grund eines generellen Übereinkommens, das wir mit dem „International Journal of Psychoanalysis" getroffen haben, jedem Autor frei, ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages der letztgenannten Zeitschrift Rechte zur Übersetzung und zum Wiederabdruck einzuräumen.

Ansuchen um die Genehmigung einer Wiederveröffentlichung oder Übersetzung in einem anderen Organ müßten zugleich mit Übersendung des Manuskriptes gestellt werden, um Berücksichtigung finden zu können.

---

1) Die in der »Imago« veröffentlichten Beiträge werden mit Mark 25.— per sechzehnseitigen Druckbogen honoriert.

2) Die Autoren von Originalbeiträgen sowie von Mitteilungen im Umfange über zwei Druckseiten erhalten nach Wahl zwei Freiexemplare des betreffenden Heftes oder 15 Separatabdrucke ihres Beitrages.

3) Die Kosten der Übersetzung von Beiträgen, die die Autoren nicht in deutscher Sprache zur Verfügung stellen, werden vom Verlag getragen; die Autoren solcher Beiträge erhalten kein Honorar.

4) Die Manuskripte sollen gut leserlich sein, möglichst in Schreibmaschinenschrift (einseitig und nicht eng geschrieben). Es ist erwünscht, daß die Autoren eine Kopie ihres Manuskriptes behalten. Zeichnungen und Tabellen sollen auf das unbedingt notwendige Maß beschränkt sein. Die Zeichnungen sollen tadellos ausgeführt sein, damit die Vorlage selbst reproduziert werden kann.

5) Mehrkosten, die durch Autorkorrekturen, das heißt durch Textänderungen, Einschaltungen, Streichungen, Umstellungen während der Druckkorrektur verursacht werden, werden vom Autorenhonorar in Abzug gebracht.

6) Mehr als 15 Separata werden nur auf ausdrücklichen Wunsch und auf Kosten des Autors angefertigt. Die Kosten (einschließlich Porto der Zusendung der Separata) betragen für Beiträge

bis	8 Seiten	für 25	Exemplare	Mark 15.—,	für 50	Exemplare	Mark	20.—
von 9	„ 16	„ „ 25	„	„ 20.—,	„ 50	„	„	25.—
„ 17	„ 24	„ „ 25	„	„ 30.—,	„ 50	„	„	40.—
„ 25	„ 32	„ „ 25	„	„ 35.—,	„ 50	„	„	45.—

Mehr als 50 Separata werden nicht angefertigt.

Preis des Heftes Mark 6.—, Jahresabonnement Mark 22.—

Jährlich 4 Hefte im Gesamtumfang von etwa 560 Seiten

Einbanddecken zu dem abgeschlossenen XVIII. Band (1932) sowie zu allen früheren Jahrgängen: in Halbleinen Mark 2.50, in Halbleder Mark 5.—

Bei Adressenänderungen

bitten wir freundlich, auch den bisherigen Wohnort bekanntzugeben, denn die Abonnentenkartei wird nach dem Ort und nicht nach dem Namen geführt.

IMAGO, Band XIX (1933), Heft 1

(Ausgegeben im Februar 1933)

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

FRAU DR. HELENE DEUTSCH, Wollzeile 33, Wien I

DR. IMRE HERMANN, Fillér ucca 25, Budapest II

DR. LUDWIG JEKELS, Lobkowitzplatz 1, Wien I

PROF. DR. HANS KELSEN, o. ö. Prof. a. d. Universität Köln, Mehlemerstr. 26, Köln

DR. MAX LEVY-SUHL, Kaiserallee 56, Berlin-Wilmersdorf

DR. WALTER MUSCHG, Privatdozent an der Universität Zürich, Wittelikerweg 18, Zollikon-Zürich

Wir bitten zu richten:

Redaktionelle Zuschriften aus allen Ländern mit Ausnahme Nordamerikas an die Redaktion der „Imago", Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien I, Börsegasse 11.

Redaktionelle Zuschriften aus Nordamerika an Dr. Sándor Radó, 324 West 86th street, New York City.

Geschäftliche Zuschriften aller Art an Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien I, Börsegasse 11.

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Gesellschaft m. b. H., Wien I, Börsegasse 11
Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortlich für die Redaktion: Dr. Robert Wälder, Wien II, Obere Donaustraße 35
Gedruckt bei Christoph Reisser's Söhne, Wien V, Arbeitergasse 1—7